1980
SERIA A
2

ANUARUL
INSTITUTULUI DE CERCETĂRI ETNOLOGICE ȘI DIALECTOLOGICE

CONSILIUL CULTURII
ȘI EDUCAȚIEI SOCIALISTE

ANUARUL
INSTITUTULUI DE CERCETĂRI
ETNOLOGICE ŞI DIALECTOLOGICE

SERIA A

2

COMUNICĂRI

SESIUNEA ŞTIINŢIFICĂ, OCTOMBRIE 1980

BUCUREŞTI

1980



Coperta: Măriuca Vulcănescu

Volumul apare sub îngrijirea unui
colectiv format din:

Ioan Ilişiu, director
Ruxandra Boroianu
Ion Ghinoiu
Steluţa Popa
Valeriu Rusu
Magdalena Vulpe, coordonator

Realizarea tehnică: Alexandrina Lixandru
George Haraidun

Cuvînt înainte

de Ioan Ilişiu
directorul Institutului

Volumul pe care îl publicăm astăzi, al doilea din seria Anuarului, cuprinde în întregime comunicările prezentate la Sesiunea ştiinţifică a Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice din toamna anului 198o. Cele 33 de contribuţii ştiinţifice aduse pentru întîia oară într-o dezbatere publică şi grupate în jurul temei: "Creaţia etnografică, folclorică şi lingvistică, expresie a unităţii şi continuităţii culturii populare româneşti" se integrează ansamblului de manifestări cultural-ştiinţifice ale acestui an jubiliar, ele reprezentînd pentru specialiştii Institutului încă o modalitate de participare activă la dialogul atît de fertil al ştiinţelor sociale din ţara noastră, dialog care sub semnul aniversării a 2o5o de ani de la întemeierea primului stat dac centralizat şi independent, a lărgit considerabil orizontul cunoaşterii contemporanilor în o seamă de probleme ale formării, dezvoltării şi creaţiei poporului român.

Ca una dintre cele mai vechi şi mai bogate din Europa, strălucită sinteză între cultura strămoşilor traco-daci şi romani, a elementelor preluate din contactul cu alte popoare şi asimilate organic în timp, cultura populară românească continuă să adăpostească un patrimoniu naţional unic de date şi informaţii, în multe privinţe încă neinvestigat, care deschide cercetării ştiinţifice largi perspective de dezvoltare, de îmbogăţire permanentă a dove-

zilor concludente şi interpretărilor etnologice semnificative pentru clarificare şi lămurirea nu numai a problemelor procesului de etnogeneză, de unitate sau continuitate istorică a românilor în spaţiul lor de totdeauna carpato-ponto-danubian, dar şi a celor care privesc participarea şi contribuţia specifică, originală pe care ei au adus-o la constituirea şi configurarea fizionomiei culturii şi a civilizaţiei în această parte sud-estică a continentului nostru.

Din problematica atît de vastă pe care faptul de cultură populară o poate sugera cercetării ştiinţifice de profil, Institutul a optat, de astă dată, pentru o dezbatere asupra identităţii culturale, cu referire la unele aspecte ale vechimii, unităţii şi continuităţii aşa cum se reflectă sau pot fi deduse din evaluarea producţiilor etnografice, folclorice şi lingvistice. Intemeiate în primul rînd pe experienţa teoretică şi metodică acumulată de-a lungul anilor la Institut, pe valoroasele corpusuri de documente tezaurizate în arhivele acestuia ca şi pe fructuoase studii de teren, comunicările sesiunii au la bază cercetări din domenii extrem de diverse ale creaţiei populare tradiţionale şi contemporane, care merg de la semnificaţiile unor simboluri sau ritualuri aparţinînd fondului popular străvechi la evoluţia lor în timp pînă la funcţiile actuale, de obicei preponderent artistice, de la locuinţă şi ocupaţii la artă şi literatură, de la graiurile populare la muzică şi coregrafie.

Ramificaţia amplă a domeniilor iar în cadrul acestora a temelor de la care pornesc lucrările permite autorilor să aducă în dezbatere un bogat şi variat repertoriu de informaţii, referinţe, sugestii şi interpretări privitoare la rolul de martor şi document al culturii populare pentru cunoaşterea constituirii trăsăturilor fundamentale ale biografiei spirituale româneşti, între care unitatea şi continuitatea etnoculturală ocupă un loc distinct. In acest context remarcăm concentrarea majorităţii comunicărilor

asupra unor probleme de bază cum sînt cele legate de supravieţuirile culturale, raportul dintre tradiţie şi inovaţie, circulaţia faptului de cultură orală, continuitatea neîntreruptă a procesului de creaţie materială şi spirituală, mutaţiile survenite în planul conţinutului, funcţionalităţii şi formelor de exprimare ale culturii populare ca urmare a profundelor transformări revoluţionare pe care le parcurge societatea socialistă românească. Alte lucrări îşi propun clarificarea unor aspecte privind tehnicile cercetării, evaluarea achiziţiilor moderne ale ştiinţelor de profil sau examinarea diverselor poziţii teoretice şi metodologice în cercetarea etnologică.

Orientarea atît de pregnantă înspre creaţiile etnografice, etnofolclorice şi etnolingvistice, mărturii ale multi-milenarei noastre vieţi istorice şi culturale, se explică nu doar prin caracterul aniversar al acestui an, ci înainte de toate prin funcţiile specifice şi permanente pe care Institutul este chemat să le îndeplinească. După cum bine se ştie, unul dintre obiectivele majore ale cercetării ştiinţifice stabilit de Programul-Directivă aprobat la Congresul al XII-lea al P.C.R., este acela de a: "adînci în continuare - pe baza materialismului dialectic şi istoric - studiile privind evoluţia străvechilor civilizaţii ce s-au succedat pe aceste meleaguri acordînd o atenţie prioritară procesului de etnogeneză a poporului român şi a factorilor interni şi externi care au influenţat dezvoltarea sa de-a lungul secolelor". Din această cerinţă derivă şi pentru Institutul de cercetări etnologice şi dialectologice noi şi importante atribuţii pe linia extinderii în timp şi spaţiu a cercetărilor de cultură populară care, materializate în lucrări cu caracter fundamental şi aplicativ, să contribuie împreună cu celelalte discipline la elucidarea problemelor menţionate.

In spiritul ideilor de mai sus a fost gîndită şi această sesiune ştiinţifică ale cărei lucrări adunate în volumul de faţă nu se vor a fi nici mai mult nici mai puţin decît o modestă dar

sinceră şi responsabilă angajare a specialiştilor Institutului la îmbogăţirea dovezilor şi argumentelor etnologice menite să pună în lumină concepţia înaintată despre lume şi viaţă a poporului român reflectată în propria-i creaţie materială şi spirituală, să definească complex: "...felul său de a fi moştenit din moşi-strămoşi",pentru care: "...avem datoria sacră de a face să dăinuiască veşnic" aşa cum sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu, Secretarul general al partidului şi Preşedintele ţării noastre, în unul dintre importantele sale discursuri.

CONTRIBUȚIA GRAIURILOR POPULARE LA FORMAREA "STILULUI ROMÂNESC" ÎN CREAȚIA MATERIALĂ ȘI SPIRITUALĂ

Valeriu Rusu

Este evident că, formulînd astfel titlul comunicării de față, am indicat, fără echivoc, punctul de plecare al propriilor noastre reflecții, pe care le supunem atenției tuturor celor care își consacră activitatea studierii creației materiale și spirituale a poporului român.

Pe de o parte, punctul nostru de plecare este "teoria stilului", ca fenomen dominant al culturii umane,așa cum este ea înfățișată în lucrările lui Lucian Blaga și, pe de altă parte, perspectiva dialectală, realizată în baza contactului cu peisajul graiurilor românești, care conferă autorului comunicării acesteia un statut particular în dezbaterea filozofică menționată.

Intrucît cele două surse pot părea puțin desuete, prin caracterul lor istoric, tradiționalist, achizițiile unor orientări moderne în cercetările consacrate omului, în totalitatea manifestărilor sale, vor putea fi invocate cu profit în discuția noastră.

Ne referim, aici, la semiologia și la antropologia (socio-) culturală.

Stilul, potrivit concepției lui Lucian Blaga,este un atribut în care înflorește substanța spirituală, caracterizată printr-un mănunchi de stigme și de motive, mai mult sau mai puțin evidente, care acordă unui produs al spiritului uman identitate și demnitate.

Cu alte cuvinte, un produs uman,pentru a intra în circuitul valorilor materiale și spirituale ale unei etnii, trebuie să se definească printr-un stil adecvat și semnificativ.

În ansamblul creaţiei unui popor nu poate exista, deci, vid stilistic.

Creaţia autentică implică stilul. El este primar, originar actului de creaţie.

"Unitatea stilistică, fie a unei opere de artă, fie a tuturor operelor unei personalităţi, fie a unei epoci în totalitatea manifestărilor ei creatoare, sau a întregii culturi, este, între fenomenele susceptibile de-o interpretare filozofică, unul dintre cele mai impresionante"[1].

Rezultă din contextul reprodus mai sus că stilul are g r a d e d i f e r i t e d e g e n e r a l i t a t e de afirmare, de la o operă de artă, la ansamblul culturii unui popor.

Pentru a putea surprinde şi defini notele stilistice comune care să confere unitate stilistică unui fenomen, unei epoci, unei culturi, este nevoie, după acelaşi Lucian Blaga, de o "mare, stăpînitoare altitudine"[2], sau de ceea ce se reclamă, între altele, astăzi, printr-o sintagmă mai puţin poetică, precum perspectiva interdisciplinară.

Unitatea stilistică a unei culturi se realizează în pofida sau, mai precis, printr-o anumită v a r i e t a t e d i a t o p i c ă şi d i a s t r a t i c ă.

"Cum" şi "de ce" creaţiunile poartă o pecete stilistică, ne-o arată, potrivit sistemului filozofic al lui Lucian Blaga, "matricea stilistică"[3], înţeleasă ca o permanenţă a procesului creator, ale cărui determinante de bază sînt orizontul spaţial şi orizontul temporal.

Un punct în care sistemul lui Blaga nu are adeziunea noastră este felul în care sînt caracterizate, în opoziţie, creaţia c u l t u r a l ă şi creaţia de c i v i l i z a ţ i e.

"Cultura răspunde existenţei umane întru mister şi revelare, iar civilizaţia răspunde existenţei întru autoconservare şi

securitate.Între ele se cască deci o deosebire profundă de natură ontologică"[4].

Căci, între creaţia materială şi spirituală sînt permanente interferenţe şi înrîuriri,profunde,unele încă nerelevate sau chiar nebănuite,şi am putea afirma, fără teama de a fi contrazişi, că acesta este tocmai s p e c i f i c u l c r e a t i v i t ă - ţ i i româneşti, în general, nu în sensul că acest fenomen ar lipsi la alte popoare, ci că pe terenul românesc el este într-un stadiu de generalizare mai revelator şi mai bogat în consecinţe.

Un singur exemplu, cu referiri tot la gîndirea lui Blaga, este suficient: "casa" românului, departe de a fi o "machine à habiter", este o adevărată "imagine, viziune asupra lumii",cum sublinia recent Mircea Eliade[5], în perspectiva românului implantat în "spaţiul mioritic".

Din acest statut cu totul privilegiat derivă funcţia casei românului de "topos creator" în cultură[6]. Fereastra (cu muşcate), pridvorul, acoperişul, prispa, temelia, gardul, portiţa, pîrleazurile şi grădiniţa sa, toate elementele constitutive ale casei şi împrejurimilor sale sînt populate,toate, de mituri şi de fiinţe mitologice şi sînt sursa unei literaturi orale specifice acestui topos.

Căci, ca şi limba, în general, şi creaţia folclorică,etnografică îşi determină specificitatea prin această "luptă " a variantelor spaţiale (geografice).

"Une impitoyable topique règle la vie du langage; le langage vient toujours de quelque lieu, il est topos guerrier"[7].

La fel, "fîntîna" nu este numai locul de unde izvorăşte apa şi de unde se ia apă, ci, la rîndul ei, este un topos creator exemplar, simbolizat de formula "fîntîna dorului" ca şi păstoritul, cu o terminologie de peste 2ooo de termeni (din care numai pentru vîrsta oilor avem 6o de cuvinte şi 2o de termeni pentru a denumi semnele în ureche)[8], relevant şi prin derivările acestei ocupaţii

spre spiritualitate şi poezie[9], şi din care s-a născut "Mioriţa", sinteză a tuturor caracteristicilor geniului românesc[lo].

Cuvîntul, de altfel, reflectă ambele faţete ale stilului - cultură şi civilizaţie, sau creaţie materială şi spirituală - căci denumind realităţile specifice ale unui popor,elemente de civilizaţie,deci, care ţin de pămîntul, de "ţara" în care este ancorat şi de experienţa sa intra- şi inter-etnică, aspect atît de bine pus în lumină de metoda "Wörter und Sachen" şi de atlasele lingvistice şi etnografice, el se referă şi la cultura respectivă, evocînd şi aducînd sugestii privind spiritualitatea vorbitorilor, ca indivizi şi ca entitate etnică, aspect atît de bine evidenţiat de formula "Grai şi Suflet",care a constituit programul Şcolii filologice a lui Ovid Densusianu.

Una dintre consecinţele cele mai semnificative ale acestor întrepătrunderi şi înrîuriri este unitatea stilistică pe care u t i l u l, e t i c u l şi e s t e t i c u l o realizează în fiecare gest creator al românului, în sfera culturii materiale şi spirituale, deopotrivă.

Cuvîntul, în fond, departe de a fi surprins în toată bogăţia şi expresivitatea sa de definiţiile clasice ("la plus petite unité de la langue avec un sens indépendant et une forme phonétique indépendante"[11]), reprezintă şi sugerează ceva mai mult,infinit mai mult,aşa încît sîntem tentaţi de această prezentare a cuvintelor ca elemente."d'un pays de cocagne".

"Les mots aussi sont un pays des merveilles, et peut-être le premier de tous, sinon le seul"[12].

Cuvîntul trebuie, însă, integrat în sistemul semnelor (semiologic), în general, şi trebuie interpretat - a arătat-o încă Platon - ca un act specific de creaţie umană[13].

Ca act de creaţie, el este depozitarul experienţei, mereu specifice, a unei anumite comunităţi omeneşti, acumulate de-a lungul istoriei,din perspectiva pe care o amintea, recent, Mircea

Eliade: "La creation est la réponse qu'on peut donner à la destinée, à la «terreur de l'histoire»"[14].

În aceeaşi perspectivă istorică, cuvîntul, ca element de bază al limbii este un mesager:

"Le langage est pour l'homme un moyen, en fait le seul moyen d'atteindre l'autre homme, de lui transmettre et de recevoir de lui un message"[15].

Întrucît am evocat funcţia de semnal a cuvîntului în procesul comunicării,

"Il ne faut pas oublier, cependant, que c'est l'homme qui a imposé à l'univers l'ordonnance de l'univers dans les classes que sont les signifiés des signaux; elle n'y était nullement donnée d'avance, à l'«état latent», mais elle dépend au contraire de l'utilité qu'il convient à l'homme d'attribuer aux signaux pour que ceux-ci servent au mieux ses besoins en matière de transmission de messages. Si, donc, il este possible de dire, à propos de l'instrument en général, qu'«il pénètre d'humanité la nature», c'est à propos du signal que cela est valable au plus haut degré"[16].

Tranzitivitatea şi reflexivitatea omului faţă de şi asupra naturii înconjurătoare, în sensul cel mai larg, se reflectă,deci, în limbă, în cuvînt.

Cuvîntul este o realitate dinamică, fluentă, care asigură, prin mijloacele specifice,continuitatea şi programul creaţiei umane, materiale şi spirituale[17].

Această funcţie justifică în cea mai mare măsură includerea, şi încă în poziţie privilegiată, a lingvisticii în antropologie, în sensul de "science générale de l'homme"[18].

Este normal să ne întrebăm "care" cuvînt sau "care" limbă (care aspect al unei limbi) îndeplinesc cu prisosinţă aceste funcţii?

Răspunsul nu poate fi, evident,decît concret.

Limba română, reprezentînd faza a c t u a l ă a latinei v o r bi t e[19], cu preponderentă nuanţă r u s t i că, populară[20], şi realizînd o formă literară (scrisă), destul de tîrziu (secolul al XVI-lea), rezultă că graiurile populare au constituit, secole de-a rîndul, unica f o r m ă, o r i g i n a r ă, de expresie lingvistică a creaţiei materiale şi spirituale româneşti, conferindu-i i d e n t i t a t e şi s p e c i f i c i t a t e în contextul european.

Creaţia materială şi spirituală românească reprezintă un adevărat "pont", "carrefour" între culturi şi civilizaţii diferite şi puternice (Occident-Bizanţ, lumea slavă-orientală-mediteraneeană)[21], şi tocmai în aceste condiţii graiurile populare, mai puţin supuse normelor şi influenţelor, impuse prin prestigiu sau cu forţa, au conservat, în mod exemplar, specificul "stilului românesc".

Expresia cea mai fidelă a acestei realităţi şi instrumentul cel mai eficace în afirmarea acestui statut l-a constituit l i m b a r o m â n ă, în formele ei originare şi permanente, cele mai semnificative în sistemul variantelor ei, anume g r a i u r i l e p o p u l a r e.

Caracterul u n i c al limbii române, între celelalte limbi romanice sau între limbile balcanice, deopotrivă, derivă, în ultimă analiză, din această trăsătură fundamentală a creativităţii româneşti.

D i c ţ i o n a r e l e - t e z a u r ale graiurilor şi dialectelor româneşti - idee pe care am formulat-o la o recentă sesiune ştiinţifică care a avut loc la Craiova - vor constitui o dovadă certă că dialectologii au înţeles pe deplin această semnificaţie a peisajului dialectal românesc.

N O T E

1. Lucian Blaga, Fenomenul stilului şi metodologia, în vol. Trilogia culturii, Fundaţia pentru lit. şi artă, 1944, p.7.

2. Lucian Blaga, op.cit., p.144-146. La fel trebuie lărgită definiţia pe care B.P.Hasdeu o dădea etnopsihologiei,înţeleasă ca studiu despre sufletul unui popor,suflet care se manifestă nu numai în obiceiuri şi limbă,ci în tot ce creează un individ,integrat într-o comunitate dată. Vezi Studii de folclor,"Dacia",1979,p.139.

3. Lucian Blaga, op.cit.,p.421.

4. Idem,p.lo.

5. Mircea Eliade, Le sacré et le profane, 1965,p.52,153.

6. Vezi Valeriu Rusu,Un chapitre de la mythologie roumaine; le "serpent de maison", d'après les donnés dialectales et ethnographiques, în "Revue des Langues Romanes", Tome LXXXII,n.1977,p.257-267 şi Notele lui V.Rusu, la Tache Papahagi, Mic dicţionar folkloric "Minerva",1979,p.534,s.v. rîndunica.

7. Roland Barthes, Le plaisir du texte,Seuil, 1973,p.47.

8. Vezi I.A.Candrea,Straturi de cultură şi straturi de limbă la popoarele romanice,1914,p.11-12.

9. Vezi Ovid Densusianu,Vieaţa păstorească în poezia noastră populară, I-II, 1922.

lo. Mircea Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, Payot,197o, p.246.

11. A.Rosetti,Sur le mot, în "Actes du XIII^{e} Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes (Laval,Québec, Canada) du 29 Août au 5 Septembre 1971", p.576.

12. Prefaţa lui Léon-Paul Fargue, la cartea lui Matila C. Ghyka, Sortilège du Verbe, Gallimard, 7^{e} édition, 1949,p.7.

13. A.Rosetti, op.cit., p.575.

14. Mircea Eliade, L'Epreuve du Labyrinthe, Pierre Belfond, 1978,p.11.

15. Émile Benveniste,Problèmes de linguistique générale, Gallimard, II,1974, p.91.

16. Luis J.Priete, Messages et Signaux, PUF,1972,p.lo.

17. Georges Matoré, La méthode en lexicologie.Domaine français Didier, 1953,p.39.

18. Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Gallimard, II,1974, p.38. Vezi şi Roman Jakobson, Essais de linguistique générale, Minuit,1963,p.27.

19. Al.Rosetti, Istoria limbii române, 1978,p.86.

2o. Ovid Densusianu,în Opere,ediţie îngrijită de B.Cazacu şi V.Rusu,I,1968,p.616-617 şi Gh.Ivănescu,Istoria limbii române, 198o, p.731 ş. u., S.Puşcariu,Limba română,I,194o,p.347 ş.u.

21. Mircea Eliade, L'Epreuve du Labyrinthe, Pierre Belfond, 1978,p.26.

DESPRE UNELE PROBLEME ALE CERCETĂRII ETNOGRAFICE PRIVIND CONTINUITATEA ARHITECTURII POPULARE

Paul Petrescu

Operînd, în genere, pe materialul oferit de cercetarea directă în teren, completată, fireşte, cu surse documentare referitoare la o realitate etnografică ce mai poate fi surprinsă în ţara noastră, pentru, în mare, ultimii două sute de ani, etnografia trebuie să folosească,pentru perioade mai îndepărtate, izvoare istorice şi lingvistice,atunci cînd îşi propune să aducă lumini suplimentare, specifice obiectului său de cercetare, într-o problemă atît de importantă şi atît de complexă cum este aceea a continuităţii. Altfel spus, continuitatea este una dintre acele probleme, fundamentale, în care conlucrarea interdisciplinară a etnografiei, istoriei şi lingvisticii reprezintă singura cale de rezolvare ştiinţifică, fiecare din cele trei ştiinţe oferind documente şi perspective proprii într-un efort convergent de argumentare.

Domeniul particular al arhitecturii populare este deseori invocat ca parte a unei astfel de argumentări: "Elementele de continuitate pot fi descifrate în toate sectoarele culturii materiale tradiţionale,în ocupaţii, în port, în arhitectura ţărănească etc", spune, de pildă, Valer Butură în cea mai recentă încercare de prezentare cuprinzătoare a etnografiei poporului român[1]. In dorinţa de a sublinia posibilităţile de fertilă colaborare între etnografie şi istorie întru lămurirea unor aspecte încă nu pe deplin elucidate în cercetarea arhitecturii populare de pe teritoriul ţării noastre, vom trece în revistă cîteva din problemele specifice

acestui domeniu al culturii populare ce s-ar putea constitui în documente ale continuităţii.

1. Iată, de pildă, problema,de cea mai mare importanţă, a formelor şi a elevaţiei locuinţelor din spaţiul carpato-pontic-danubian, aşa cum au fost ele înregistrate în săpăturile arheologice din aproape toate orizonturile de cultură de pe teritoriul românesc. Se ştie prea bine că începînd cu cele mai vechi culturi neolotice din ţara noastră (cultura Criş, de pildă), apar două forme fundamentale de construcţii: aşa numitele "bordeie" de plan mai mult sau mai puţin oval şi locuinţele construite la suprafaţa solului,de plan predominant dreptunghiular.Cele două forme de locuinţe se vor regăsi mereu de-a lungul mileniilor, ele fiinţînd în forme evoluate pînă în a doua jumătate a secolului al XX-lea, constituind, în mod evident, una din dovezile cele mai puternice ale continuităţii poporului român. Nu insistăm asupra diferenţelor dintre cele două forme de locuinţe, vom spune doar că termenul de "bordei", făcînd parte din substratul autohton,[2] nu este cel mai potrivit, fiind de foarte multe ori vorba nu de o simplă groapă în pămînt, ci de o adevărată casă, de lemn cioplit, afundată pe jumătate, împrejurare care se reflectă dealtfel şi în denumirile ce i s-au dat de către arheologii "semibordeie", "locuinţe semi-îngropate" etc. Am mai aminti că acest tip de locuinţă străvechi are o arie de răspîndire unitară, la nordul Dunării cam între Porţile de Fier şi vărsarea Argeşului în Dunăre, iar la sud de Dunăre[3], pe porţiunea corespunzătoare, incluzînd şi bazinul Timocului, zonă care, se ştie, a fost şi este locuită, alături de bulgari, de un număr apreciabil de români. Am aminti încă un fapt, de astă dată de terminologie, pe care desigur lingviştii îl ştiu, anume că în Moldova dar şi în diferite zone ale Tării Româneşti termenul de "bordei" este aplicat construcţiilor de caracter rudimentar sau improvizat dar la nivelul solului. Incepînd deci din neolitic,unele

construcţii sînt afundate în pămînt, iar altele nu. Aceeaşi este situaţia şi în epoca dacică, în cele peste două sute de aşezări geto-dacice din Cîmpia Română bordeiul coexistînd cu casa construită la suprafaţa solului[4]. Explicaţia acestei diferenţe constructive, legată poate de funcţii deosebite, dacă nu cumva de apartenenţe etnice şi mod de viaţă deosebit, nu a fost dată pînă azi de către arheologi, deşi este, evident, vorba de o deosebire calitativă fundamentală. Trebuie să spunem că arheologii ar mai fi datori şi cu sistematizarea şi prezentarea pe epoci şi, mai ales, pe arii teritoriale, a răspîndirii "bordeielor", pentru a înlesni etnografilor măcar cunoaşterea în timp a existenţei şi evoluţiei acestui fel de locuinţă, pe care în rapoartele de săpături le găsim menţionate des,dar la intervale neregulate, adică, de pildă, în secolele VIII-IX[5], pînă tîrziu în secolul al XVIII-lea[6].

2. O altă problemă, rămasă deasemeni într-un stadiu nesistematizat, este aceea a planurilor celor două forme de locuinţă, lipsind o prezentare arheologică la nivelul ţării care să ofere distribuţia teritorială a planurilor circulare şi a planurilor rectangulare. Trebuie să spunem că nici efortul etnografilor în această privinţă nu a fost edificator, semnalările construcţiilor circulare din ultimele două secole fiind foarte puţine, cu toate că în Moldova precum şi în anume zone din Transilvania şi Dobrogea, dar şi în Tara Românească, construcţiile circulare au o anume răspîndire.

3. Din seria de locuinţe dezvoltate de-a lungul timpului pe teritoriul românesc ar fi trebuit ca locuinţa geto-dacică să fi reţinut mai mult atenţia. Or, nici despre planul acesteia, aşa cum am remarcat deja, nici despre sistemul constructiv şi nici despre decor nu avem prea multe ştiri arheologice,aceasta în contrast cu ştirile, şi acelea nu prea bogate, despre construcţiile fortificate şi cele legate de cult ale dacilor. Este adevărat că

s-ar putea invoca faptul că avem reprezentarea lor plastică pe Columna lui Traian. Dar acele imagini nu par a reproduce cu exactitate casele dacice. Pe Columnă casele par a fi înălţate pe piloni, iar pereţii şi acoperişul par a fi construite din scînduri mari, late, sau din plăci de piatră, prinse în cuie mari, tehnică niciodată confirmată de realitatea etnografică românească. Apoi acoperişul are, pe Columnă, numai două ape, contrazincînd tot ce ştim despre străvechea casă românească pe care o cunoaşrem bine, care are acoperiş ţuguiat de paie, în patru ape. Este drept că în zona bazinului mijlociu al Mureşului, deci foarte aproape de centrul politico-administrativ al statului dac, se află o foarte interesantă insulă de arhitectură populară românească de piatră, în care casele au acoperiş în două ape, cu învelitoare din lespezi mari de piatră de formă însă neregulată. Iar această insulă coincide, ca situare geografică, cu zona în care se regăsesc multe din cele mai interesante edificii de piatră din înaltul ev mediu românesc: bisericile de la Densuş, Sîntă Maria Orlea, Strei Sîngeorgiu, Criscior, Rîbiţa,etc. Dar această triplă coincidenţă: arhitectură de piatră dacică şi romană, medievală şi populară, nu a făcut încă obiectul unei cercetări erheologice aprofundate şi privind monumentele în interconexiunea lor. Revenind la imaginile caselor de pe Columna lui Traian, credem, mai degrabă, că, spre deosebire de costumul dac pe care sculptorii l-au avut sub ochi în cortegiul triumfal al lui Traian de la Roma, în ce priveşte casele, aceştia le-au imaginat "cam cum ar fi trebuit" să arate şi, poate, şi prin analogie cu înfăţişarea celor ale populaţiilor "barbare" de dincolo de Alpi, adică din imediata vecinătate a Italiei. Mai notăm că pe Columnă apar şi unele colibe de plan circular (dacă nu cumva or fi căpiţe de fîn sau paie) şi acestea însă redate aproximativ. S-ar putea, fireşte, ca aceste colibe să fi existat în forma în care ele există şi azi la aromânii din Pind,dar cercetări în acest sens nu s-au făcut.Luînd în considerare toate acestea este cazul să

amintim că arheologi de renume citaţi de H.Daicoviciu şi-au exprimat mai de mult îndoiala cu privire la exactitatea redării realităţii dacice pe Columna lui Traian: "...ar fi fost imposibil ca artiştii să reprezinte într-un mod atît de greşit construcţiile dacice (referirea se face la aşa numitul "zid dacic" confundat cu "zidul gallic", notă P.P.) sau să omită monumente atît de importante ca sanctuarele. Toate aceste fapte au o singură explicaţie: artiştii care au sculptat reliefurile Columnei Traiane n-au văzut nici o dată cu ochii lor construcţiile dacice. Ei nu l-au însoţit pe împărat în campaniile sale şi n-au călcat niciodată pe drumurile şi potecile din Munţii Orăştiei"[7]. Autorul sugerează că "aşa cum a intuit acum 6o de ani Th.Birt, reliefurile Columnei sînt doar o ilustrare a <u>Comentariilor</u>, astăzi pierdute, ale împăratului Traian"[8]. Pierderea acestora, fireşte, o deplîngem, ele ar fi furnizat numeroase detalii cu privire la Daci, în general, despre care nu ştim foarte multe lucruri. Conchide Hadrian Daicoviciu: "Tinînd seama de toate aceste observaţii, îmi pare evident că reliefurile Columnei lui Traian trebuie folosite cu cea mai mare circumspecţie"[9].

4. Cronologia tehnicilor de construcţie a locuinţelor ţărăneşti nu este încă sistematizată pe arii teritoriale, neexistînd încă răspunsuri limpezi cu privire la epoca de apariţie în mediul rural şi în proporţii notabile a tehnicii cununilor orizontale de bîrne cioplite. După cum nu s-au făcut cercetări arheologice în cele mai bine de 15 microzone în care principalul material de construcţie este piatra, pentru a şti dacă e vorba de o tradiţie veche sau de o tehnică apărută relativ recent, acum unul sau două secole.

5. Aceeaşi problemă a succesiunii tehnicilor de construcţie se pune şi în cazul arhitecturii populare săseşti şi ungureşti, preponderenţa construcţiilor de "zid" la aceste două naţionalităţi, sau cel puţin în anumite zone din ţara noastră, nefiind de origină veche, casele săseşti fiind şi ele pînă acum două secole tot de

lemn şi acoperite cu paie.

Aceasta ar fi, în linii mari, lista doleanţelor pe care etnografia o adresează arheologiei.Stim că săpăturile în mediul rural cu privire la locuinţele ţărăneşti, sînt dificile, ţinînd seama şi de caracterul risipit sau răsfirat al aşezărilor ţărăneşti româneşti. Adăugăm că nu s-au făcut săpături nici cu privire la instalaţiile tehnice ţărăneşti, deşi unele dintre ele, cum ar fi moara de apă cu ax vertical şi roată orizontală, au intrat în vederile istoricilor atunci cînd vorbesc despre vechimea şi continuitatea poporului român.

In general, pentru a putea surprinde verigile ce alcătuiesc continuitatea de vieţuire istorică pe teritoriul de formare al poporului romn, ar fi necesară măcar o sistematizare teritorială a informaţiilor arheologice cu privire la cîteva "momente", de fapt perioade, cheie din lunga istorie a locuinţei, şi anume: 1. neolitic, 2. epoca bronzului, 3. epoca fierului, locuinţa geto-dacică, 4. epoca pre-feudală, 5. epoca feudală, 6. secolul al XVIII-lea, fiecare cu subdiviziunile istorice de rigoare. De abia după aceea s-ar putea apela la cunoştinţele etnografice şi lingvistice spre a construi tabloul veridic al continuităţii arhitecturii "populare" din ţara noastră.

NOTE

1. Valer Butură, Etnografia poporului român, Ed.Dacia,Cluj-Napoca, 1978, p.25.

2. I.I.Rusu,Elemente autohtone în terminologia aşezărilor şi gospodăriei, în "Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1962-1964",Cluj, 1966,p.78.

3. Guncio St.Guncev, Uzemnitia kăşti v Dunavska Bălgaria,în "Godişnik na Sofiisckiia Universitet.Ist.Filosof.Fakultet", Sofia, 1934,3o, după Paul-Henri Stahl, L'habitation enterrée dans la région orientale du Danube, XIX-e et XX-e siècles,în "L'Homme, Revue

française d'anthropologie", volume XII, Cahier 4,Paris,Mouton,1972, p.51.

4. Mioara Turcu, Geto-Dacii din Cîmpia Munteniei,Bucureşti, Ed.Stiinţifică şi Enciclopedică,1979,p.41.

5. Anton Niţu şi Dan Teodoru,Sondajul din aşezarea prefeudală de la Spinoasa, în "Materiale şi cercetări arheologice", 1959,vol.V,p.485 şi 532.

6. Corneliu N.Mateescu,Săpături arheologice la Crusovu (Oltenia),în "Materiale şi cercetări arheologice",1957,vol.III p.111.

7. H.Daicoviciu,Dacii, Bucureşti,ed.Stiinţifică,1965,p. 219

8. ibidem, p.22o.

9. ibidem, p.221.

CONTINUITATE - DISCONTINUITATE / TRADIŢIE - INOVAŢIE ÎN LIRICA POPULARĂ CU IDEATICA NOUĂ

Nicoleta Manafi

Discutarea raportului tradiţie - inovaţie dintr-o perspectiva filozofică implică raportarea acestor termeni la categoriile filozofice "continuitate - discontinuitate". Unitatea dialectală dintre continuitate şi discontinuitate se reflectă în procesul formării şi dezvoltării culturii umane în cadrul relaţiei dialectice dintre tradiţie şi inovaţie. In evoluţia pe plan cultural inovaţiile nu anulează tradiţia, căci ele se constituie,pe baza preluării elementelor viabile tradiţionale.

Desigur problema tradiţiei şi a inovaţiei este diferit abordată de etnolog, literat, muzicolog sau sociolog.

Referindu-ne la sfera culturii folclorice, observăm că la capacitatea de conservare tradiţia folclorică adaugă şi capacitatea activă de integrare a noilor valori; de aceea inovaţia trebuie înţeleasă ca o permanenţă a folclorului, privit în evoluţie. Raportul tradiţie - inovaţie nu este imuabil în diacronia folclorului. Diferitele epoci istorice sînt unele mai dinamice, altele relativ stabilizate. Dinamismul epocii noastre, a acestei a doua jumătăţi a secolului XX-lea în societatea românească, cu transformări şi mutaţii radicale, imprimă în planul culturii folclorice primatul inovaţiei.

Inainte vreme "cultura maselor era restrînsă în cea mai mare parte la propriile ei producţii spirituale, la tradiţiile populare, la folclor"[1], subliniază Tr.Herseni. Dar, observă în continuare autorul, "în diverse momente ale istoriei unui popor, alături de procesele spontane, de geneză şi răspîndire a culturii,

există şi procese propriu-zise de culturalizare, de răspîndire intenţionată, conştientă şi organizată a culturii în sînul maselor largi ale poporului"[2]. Unele studii ale exegeţilor culturii de masă introduc perspectiva istorică în cercetarea fenomenului şi a conceptului de cultură de masă, subliniind deosebirile esenţiale, aspectele novatoare ale acestui tip de cultură în socialism faţă de alte orînduiri istorice; cultura de masă în socialism are loc în alte coordonate, fiind dirijată în consens cu direcţiile politicii culturale ale acestei societăţi. Cultura de masă reprezintă "o realitate socio-culturală specifică de norme,modele,mesaje, procedee,atitudini, valori, deosebită de creaţiile culte"[3] şi de producţiile folclorice.

Opinăm pentru introducerea conceptului de <u>sistem</u> şi distingerea a trei sisteme culturale:

- sistemul culturii de tip folcloric
- sistemul culturii de tip livresc-cult
- sistemul culturii de masă.

Intre aceste trei sisteme culturale există evidente apropieri,dar şi diferenţe esenţiale, sesizabile la nivelul parametrilor fundamentali:

- procesul de creaţie
- procesul de transmitere, comunicare şi integrare a valorilor
- procesul de valorificare - dimensiune axiologică - adică raportarea faptelor culturale la nevoi şi aspiraţii şi aprecierea rezultatelor culturale, ca valori, în funcţie de interesele social-umane.

Intre cele trei sisteme culturale se stabilesc relaţii multiple, interferenţe, modalităţi şi grade variate de cooperare. Unele fenomene de interferenţă sînt sesizabile la diferite planuri şi în lirica populară nouă, domeniu la care ne referim. Circumscriem, deci,acestui demers teoretic general, problematica speci-

fică liricii cu ideatică nouă, debutînd cu observarea transformărilor radicale în statutul social-profesional şi comportamentul cultural al subiecţilor creatori. Investigaţii concrete atestă o varietate de situaţii: ei au statute profesionale diverse, grade diferite de instruire, provin din medii rurale, urbane sau semiurbanizate, cu tradiţie folclorică puternică sau dimpotrivă, diminuată, cu mare sau redusă înzestrare massmedia. Mediul originar, de provenienţă, coincide sau nu, de la caz la caz, cu mediul în care subiectul creator îşi exercită profesia. In multiple situaţii individul transgresează definitiv din mediul originar în alt mediu, cu o configuraţie culturală diferită, sau pendulează (situaţia navetiştilor) între mediul originar şi mediul de exercitare a profesiei. O cercetare dintr-o perspectivă psiho-sociologică poate pune în valoare o varietate de comportamente culturale ale subiecţilor creatori în relaţiilor lor cu cultura tradiţional-folclorică, cultura de tip livresc-cult şi cultura de masă, relevînd atitudini, şi modalităţi diferite de participare, grade diverse de adeziune, nivele variabile de disponibilitate.

Schimbările la nivelul statutului profesional şi al comportamentului cultural implică mutaţii în planul produsului cultural şi al proceselor de creaţie şi transmitere a mesajelor.

In corpusul funcţional eterogen al liricii populare (utilizăm conceptul <u>popular</u> în sens general) cu ideatică nouă distingem două categorii fundamentale de mesaje:

a. O primă categorie cuprinde mesaje care apar spontan conform legităţii specifice creaţiei şi circulaţiei unui produs folcloric; sînt fie discursuri poetice active, în circulaţie, fie prototipuri, latent conservate de autor scriptic sau în memorie, fără intenţia difuzării, a transmiterii lor. Acestea pot fi considerate texte lirice <u>folclorice</u> cu ideatică nouă şi reprezintă o confirmare concretă a capacităţii de adaptare şi integrare a noilor valori la continuitatea valorilor tradiţionale, o confirmare a ideii că

inovaţia este o permanenţă a folclorului,privit diacronic.

b. A doua categorie de mesaje include discursuri poetice create sau preluate şi reinterpretate cu intenţionalitatea producerii în context nefolcloric,de tipul spectacolului, sau a difuzării prin publicaţii, radio, televiziune.

Unificate prin aspecte de conţinut (tematice) şi formă(mijloace de compoziţie,stil, versificaţie) în planul textului propriu-zis, mesajele lirice populare cu ideatică nouă se grupează în aceste două categorii distincte în baza diferenţierilor fundamentale, relevante la nivelele funcţiei, contextului de producere, proceselor de creaţie, transmitere şi valorizare. Subliniind necesitatea unei abordări teoretice în primul rînd din perspective psiho-sociologice şi axiologice, pentru o tratare complexă şi diferenţiată a acestui fenomen cultural, ne limităm doar la sugerarea unor deosebiri esenţiale între cele două categorii determinate, asumîndu-ne riscul enunţării unor dichotomii, fără a avea posibilitatea epuizării şi nuanţării lor:

1.- discursurile poetice folclorice din prima categorie cumulează funcţiile unui produs liric folcloric.

- discursurile din a doua categorie răspund unui complex funcţional caracteristic conţinuturilor culturii de masă,deci funcţiilor instructivă şi educativă (de culturalizare şi integrare activă a maselor în societatea contemporană)

2.- lirica cu ideatică nouă, de tip folcloric, se produce şi se transmite în contexte proprii culturii folclorice

- mesajele cu tematică nouă, grupate în cadrul celei de a doua categorii, se difuzează în contexte specifice culturii de masă, spectacolul şi mijloacele de difuzare massmedia.

3.- la nivelul actului de creaţie se impune cu primordialitate dichotomia:

spontaneitate - în sens de nedirijat, nestimulat vs. intenţionalitate - în sens de dirijat,stimulat

(pentru categoria I de mesaje) | în conformitate cu cerințele politicii de culturalizare (pentru categoria II)

Referitor la cea de-a doua categorie de mesaje, se impun nuanțări și disocieri. Din perspectiva contextelor de manifestare distingem conținuturile difuzate prin mijloacele massmedia de cele puse în valoare în cadrul spectacolului cultural de masă. Diferențierile pot continua în adîncime. Dintr-o altă perspectivă referitoare la un aspect al procesului de creație, produsele din cea de-a doua categorie determinată se diferențiază în a/produse create (în prototipuri) și b/produse preluate de la o sursă și reinterpretate. In cazul preluării se operează o distincție între mesajele preluate dintr-o sursă folclorică,pe filieră folclorică și mesajele preluate dintr-o sursă nefolclorică (publicații, radio, tv., spectacol).

La nivelul acestei categorii se atestă în unele cazuri și în grade și modalități diferite, fenomene de folclorizare. Explicația constă în forța, în presiunea tradiției folclorice exercitată asupra creatorilor-interpreți de mesaje lirice cu tematică nouă. Este un aspect al continuității tradiției sesizabil la un nivel de profunzime, acela al proceselor de creație și transmitere. Intr-o viziune de ansamblu, produsele culturale rezultate oferă imaginea interferențelor, avînd un statut general de interferate culturale. A le numi produse folclorice înseamnă a ne situa pe o poziție eronată; a le considera conținuturi ale culturii de masă înseamnă a deforma realitatea sau cel puțin a o simplifica. Statutul lor mixt trebuie determinat printr-o cercetare complexă, nuanțată, incluzînd multiple planuri de referință aflate în relație.

Spre exemplu, în cadrul unui spectacol de amatori percepția mesajelor lirice cu ideatică nouă transmise se realizează diferențiat la nivelul publicului receptor. Retenția mesajelor are un

caracter selectiv în funcţie de predispoziţiile şi interesele receptorilor. Starea de latenţă poate deveni,într-o conjunctură şi un context favorabil, stare manifestă, activă, cînd receptorul devenit interpret reinterpretează în manieră personală mesajul integral sau parţial asimilat. Preluarea parţială sau integrală a mesajelor dintr-un spectacol şi transmiterea prin reinterpretare într-un alt spectacol sau chiar într-un context cultural folcloric generează apariţia variantelor. Dubla manifestare culturală a subiecţilor interpreţi în contexte folclorice şi în contexte nefolclorice (de tipul spectacolului de amatori,spre exemplu) creează posibilitatea circulaţiei, a pendulării mesajelor lirice cu ideatică nouă dintr-un tip de context într-altul, deschizînd virtualitatea reinterpretării, a recreării textelor, prin preluarea şi modificarea unor elemente,adăugarea sau excluderea altora. Astfel se explică apariţia unor <u>loci communes</u>, formule cristalizate călătoare.

Analiza corpusului de mesaje lirice populare cu ideatică nouă(corpus funcţional eterogen, cf.observaţia anterioară permite stabilirea mai multor categorii de variante care atestă grade şi modalităţi diferite de înrudire semantică şi formală la nivelul textului. Menţionăm că exemplificările vor fi făcute avîndu-se în vedere segmente de text - motive şi nu texte integrale. In consecinţă, vom determina după criteriile formal şi semantic un număr finit de categorii de variante motivice.

O primă categorie o constituie variantele motivice identice formal şi semantic la care factorul de variabilitate este de grad Ø, în timp ce factorul de constanţă are valoare absolută.

In exemplul,

1 a.b. Cine pe-aici se petrece

2 a.b. Nu-i mai vine să mai plece[4]

cele două segmente de text <u>a</u> şi <u>b</u> sînt variante motivice identice formal şi semantic.

In unele cazuri identitatea formală şi semantică este parţială, sesizabilă la nivelul anumitor segmente de text în cadrul variantelor motivice grupate:

1. { a. Floricică de pe coastă, b. Foaie verde de secară, c. Frunzuliţă ş-un bujor,

2. { a. Ce frumoasă-i Vrancea noastră, b. Frumoasă ni-i mîndra ţară, c. Astăzi ţara Moţilor

3. { a. Ce / b.c. E } frumoasă şi bogată

4. a.b.c. Cum { a.b. n-a fost ea / c. n-a mai fost } niciodată,

- -

1. { d. Azi e mîndră ţara mea / e. Astăzi scumpa noastră ţară

2. { d. Nu găseşti multe ca ea, / e. E o mîndră primăvară,

3. { d. Azi e mîndră / e. Că-i frumoasă } şi bogată

4. d.e. Cum n-a fost ea niciodată[5].

Determinarea celei de-a doua categorii de variante, variante asemănătoare formal şi înrudite semantic, ridică problema dificilă a conturării gradelor diferite de variabilitate şi constanţă în planurile formal şi semantic. Imaginînd o axă a variabilităţii, cu o limită inferioară Ø, corespunzătoare tipului de variante identice şi o creştere spre o valoare maximă, se deschide virtuali-

tatea stabilirii relative a gradelor de variabilitate şi constanţă, deci implicit a gradelor de înrudire semantică şi asemănare formală a variantelor.

Motivele a şi b,

1 a. Pentru ţară, pentru neam,

2 a. Bucuros dau tot ce am;

1 b. Să dăm tot ce avem mai bun

2 b. Dragului popor român.[6]

constituie un caz de strînsă înrudire semantică şi asemănare formală. Decupajul enunţurilor "dau tot ce am pentru neam" şi "să dăm tot ce avem dragului popor" relevă corespondenţa semantică şi structurală a celor două variante motivice.

O altă categorie de variante este aceea a variantelor înrudite semantic.

1 a. Am pornit din zori tractorul,

2 a. Să ar ţarina şi-ogorul.

1 b. Mă sculai de dimineaţă

2 b. Pe negură şi pe ceaţă,

3 b. Dădui drumul la tractor,

4b. Să fac brazdă pe ogor[7].

Se observă diferenţierea formală a variantelor şi înrudirea semantică a enunţurilor corespondente:

"am pornit din zori tractorul" - "mă sculai de dimineaţă"/ "dădui drumul la tractor"

" să ar ţarina şi-ogorul" - "să fac brazde pe ogor"

Vom face şi unele observaţii succinte asupra conceptului de paternitate,cu referire la fenomenul liricii populare cu ideatică nouă, relevînd la acest plan de referinţă interferenţele livresc-cult şi folcloric. Considerăm că ignorarea paternităţii reprezintă dominanta atitudinală în cadrul culturii folclorice,iar

revendicarea paternităţii dominante la nivelul culturii livreşti-culte.

Subiectul creator ca interpret (emiţător) se poate afla în două situaţii fundamentale faţă de mesajul transmis:

a) nu revendică paternitatea creării produsului (în cazul unui produs preluat) dar revendică paternitatea interpretării, avînd conştiinţa clară a detaşării momentului de creaţie al textului de momentul interpretării;

b) revendică paternitatea creării produsului cultural, fie în cazul unei preluări, fie în cazul conceperii unui prototip şi în a doua situaţie (a prototipului) reclamă paternitatea fie că este, fie că nu este autorul prototipului, cînd nu este autorul prototipului, declaraţia lui poate fi intenţionată cînd actul interpretării imprimă subiectului sentimentul paternităţii extins şi asupra creării textului.

In cazul preluării discursului de la o sursă se atestă două situaţii fundamentale:

a) ignorarea paternităţii produsului preluat care poate să fie un reflex atitudinal specific folcloric, sau dimpotrivă, o atitudine specific livrescă (cultă), în situaţia unei ignorări deliberate, cu intenţia evidenţierii interpretului;

b) recunoaşterea paternităţii produsului preluat. Sînt cazuri cînd recunoaşterea paternităţii este relaţionată cu intenţionalitatea interpretării riguroase, fără intervenţii personale în text, cu sentimentul respectării creaţiei de autor. Prestigiul sursei accentuează această atitudine a subiectului faţă de mesajul preluat. In momentul interpretării însă realizarea concretă este în consens sau în contradicţie cu intenţia declarată. In cea de a doua situaţie, subiectul îşi manifestă conştient intenţia interpretării nemodificate a textului preluat, dar subconştient, la nivelul structurilor de adîncime, el se supune în momentul interpretării forţei tradiţiei care îl dirijează subtil spre reinterpretarea

spontană a discursului preluat. Este o modalitate de cooperare a reflexelor presiunii modelelor tradiţional-folcloric şi "cult", la nivelul psihologiei creatorului interpret.

Lirica folclorică cu ideatică nouă atestă capacitatea tradiţiei de a adapta şi integra noutatea,confirmînd ideea permanenţei inovaţiei în evoluţia folclorului.

In cazul celei de-a doua categorii fundamentale de mesaje lirice cu tematică nouă, noutatea afectează însăşi esenţa fenomenului, este radicală şi imprimă o altă calitate. Penetraţiile tradiţiei folclorice variate de la caz la caz şi sesizabile la diferite nivele (ale produsului: motiv, mijloace de compoziţie şi stil şi ale procesualităţii),pun în valoare forţa sistemului tradiţional folcloric. Sistemul tradiţional folcloric interferează cu celelalte sisteme culturale în grade şi modalităţi diverse. Fenomenele de întrepătrundere culturală, de interferenţă, observate în cadrul acestei categorii de mesaje implică apariţia unor aspecte noi, contemporane, calitativ deosebite,în planul inovaţiei.

NOTE

1. Tr.Herseni, Coordonate ale culturii de masă în Psihologia culturii de masă, Ed.ştiinţifică,Bucureşti,1968.

2. Ibidem, p.43.

3. Mic dicţionar filozofic,Ed.II,Ed.politică,Bucureşti, 1973,p.125.

4. a. Text magnetofon 3.571 Id Arhiva I.C.E.D., Zăpodeni/ jud.Vaslui,1967,

b. Meiţoiu,Ioan, Folclor poetic nou, Comitetul de stat pentru cultură şi artă, Casa centrală a creaţiei populare,Bucureşti, 1965, p.199, Făgăraşul Nou,jud.Tulcea.

5. a. I.Meiţoiu,op.cit.,p.219,Valea Sării,jud.Vrancea

b. L.Ostafi, G.Jucan,P.Solcan, Bujorel crescut în soare

Casa regională a creaţiei populare,Suceava,1963,p.117,Darabani, jud.Botoşani.

c. P.Ardeu,Ceteră cu glas de foc, Casa regională a creaţiei populare Hunedoara,1965,p.17,Luncoiu de Jos,jud.Hunedoara.

d. I.Popa, Banatule,mîndră floare, Casa regională a creaţiei populare,Timişoara,1964,p.5,Arad,jud.Arad.

e. Text magnetofon 2818 II z, Arhiva ICED,Sasca Română, jud.Caraş-Severin.

6. a. Text informaţii 3.965 Arhiva I.C.E.D. Săcel,jud.Sibiu 195o.

b. Text magnetofon 3.486 V/j,Arhiva I.C.E.D. Măcin,jud. Tulcea,1968.

7. a. I.Iliescu,I.Birău, Ce-am în inimă şi-n gînd,Casa creaţiei populare,Cluj,1965,p.19, Ciucea,jud.Cluj.

CREATIVITATEA, FACTOR PERMANENT ÎN EVOLUŢIA CULTURII POPULARE ACTUALE

Ion Vlăduţiu

Ne propunem, în comunicarea de faţă, să înfăţişăm cîteva idei şi rezultate din analiza unui vast material etnografic acumulat îndeosebi din cercetarea concretă în domeniile plasticii populare ţărăneşti din ţara noastră, cu privire la procesul creaţiei în cultura contemporană, la rolul pe care creativitatea l-a avut în evoluţia culturii populare tradiţionale şi continuă să-l aibă în perioada contemporană, la împrejurările generale în care e posibilă sau are loc creaţia, la cauzele ce conduc la creativitate, precum şi la modalităţile în care se făuresc produse ce întrunesc atributele necesare pentru a fi incluse în patrimoniul de valori al culturii noastre populare contemporane.

Actualitatea şi însemnătatea concluziilor ce se pot desprinde dintr-o asemenea analiză constă în aceea că au, pe lîngă semnificaţii de natură teoretică şi aplicativă, şi profunde semnificaţii cu caracter istoric, deoarece analiza rolului creativităţii în evoluţia culturii populare contemporane permite şi descifrarea elementelor de esenţă ale procesului de creaţie în sferele culturii materiale şi spirituale de-a lungul istoriei multimilenare a poporului român şi a culturii sale.

Dînd o înaltă apreciere rolului avut de creaţia artistică populară în istoria poporului român şi a culturii sale din timpuri străvechi şi pînă în epoca contemporană, în expunerea sa la Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, secretarul

general al partidului nostru,tovarăşul Nicolae Ceauşescu sublinia că: "Un rol primordial în supravieţuirea şi dezvoltarea neîntreruptă a poporului nostru pe multiple planuri au avut conservarea şi îmbogăţirea limbii, precum şi creaţia artistică populară (subl. ns.) care a cizelat continuu graiul strămoşesc, a cultivat virtuţile poporului, tradiţiile înaintate şi obiceiurile sale, i-a lărgit permanent orizontul de cultură.Baladele, doinele, cînteceIe haiduceşti,poezia şi basmul, arta ceramică,sculptura în lemn şi piatră, ţesăturile şi portul naţional alcătuiesc un inestimabil patrimoniu spiritual care oglindeşte în modul cel mai elocvent forţa creatoare şi geniul poporului nostru,nestinsa sa dragoste de frumos,spiritul umanist, setea lui de adevăr şi dreptate"[1].

Alegerea pentru studiu şi analiză etnografică a creativităţii, a procesului de creaţie în ansamblul său, precum şi axarea analizei în principal în diferitele domenii ale plasticii populare ţărăneşti nu a fost făcută deloc întîmplător. Am plecat de la premisa că cercetarea multilaterală sub raport etnografic a mecanismului procesului de creaţie ce se petrece în cultura populară contemporană deschide posibilităţi noi de a defini ştiinţific, obiectiv, factorii care dinamizează tradiţia şi a defini astfel, pe de o parte, trăsăturile esenţiale şi particularităţile evoluţiei culturii noastre populare în etapa contemporană, perspectiva diverselor domenii ale culturii populare (inclusiv măsurile ce se cer întreprinse pentru a le asigura un curs pozitiv), şi pe de altă parte, de a înţelege modalităţile de acţionare ale acestor factori în fiecare perioadă istorică în funcţie de condiţiile sale specifice. Prin aceasta pot fi cunoscute mai în profunzime căile prin care s-a înfăptuit continuitatea fenomenelor de cultură populară românească de-a lungul vremii. Concentrarea analizei noastre cu precădere asupra implicaţiilor şi rolului pe care îl are creativitatea în variatele domenii ale creaţiei populare plastice contemporane n-a fost nici ea întîmplătoare. Am socotit necesar să pătrundem în

miezul problemelor privind creativitatea şi să o studiem în acele domenii ale culturii populare actuale în care ea acţionează mai intens în etapa contemporană şi să nu ne mărginim doar la consideraţii cu totul generale asupra prefacerilor ce au loc în vastul cîmp pe care-l îmbrăţişează creaţia populară contemporană în sferele vieţii materiale şi spirituale.

Examinînd cu obiectivitate ştiinţifică procesele şi prefacerile ce au loc în realitatea etnografică din ţara noastră, putem formula concluzia că activitatea creatoare în domeniile plasticii populare ţărăneşti este,într-o anume măsură, mai vie şi mai intensă decît în multe alte domenii ale culturii materiale şi spirituale. Este elocvent, în această privinţă, faptul că, deşi ponderea meşteşugurilor artistice de veche tradiţie este variată şi diferenţiată nu numai de la o zonă etnografică la alta, ci chiar şi de la meşteşug la meşteşug, totuşi o mare parte din ele continuă să fie practicate şi în zilele noastre şi, ceea ce este foarte important pentru problemele pe care le examinăm aici, unele meşteşuguri artistice nu numai că nu îşi diminuează activitatea în contextul prefacerilor pe care le aduce cu sine viaţa modernă, ci dimpotrivă şi-o amplifică obţinînd,mai ales comparativ cu trecutul nu prea îndepărtat, o mai mare varietate de forme ale produselor iar în planul realizării estetice creaţii inedite, remarcabile şi prin originalitatea lor. Examinînd cultura populară contemporană din ţara noastră în ansamblul ei, trebuie să facem şi precizarea că evoluţia creativităţii nu se desfăşoară pe o linie ascendentă în toate domeniile, că în unele din ele sînt nu numai evidente ci şi chiar foarte accentuate tendinţele de diminuare a actului de creaţie, dar întrucît cauzele renunţării în ultimele decenii la o seamă de elemente şi fenomene de cultură populară caracteristice în trecut vieţii materiale şi spirituale au mai fost examinate şi sînt deci cunoscute, nu mai insistăm aici asupra lor.

Pentru a înţelege rolul pe care îl are creativitatea ca factor permanent în evoluţia culturii populare contemporane trebuie ţinut seamă şi de faptul că ea beneficiază de condiţii esenţial deosebite de cele ale mediului tradiţional.De fapt, împrejurările generale în care este posibilă şi are loc creaţia în cultura populară contemporană sînt dominate de cîţiva factori ce asigură cadrul fundamental desfăşurării activităţii de creaţie artistică în general şi celei în domeniile plasticii populare ţărăneşti în particular.

Factorul primordial care stimulează, sprijină şi îndrumă uriaşul potenţial creator al maselor din ţara noastră îl constituie politica consecventă a partidului, de dezvoltare a ştiinţei şi culturii în patria noastră, de formare a omului nou cu un larg orizont de cultură, de promovare consecventă a valorilor, de promovare a creaţiei artistice populare. Economia socialistă constituie factorul care a făcut posibilă crearea condiţiilor necesare pentru acordarea sprijinului material creatorilor populari,precum şi crearea formelor organizate de activitate (cu o mai mare amploare a cadrului cooperaţiei meşteşugăreşti - UCECOM), de afirmare şi promovare a valorilor creaţiei populare contemporane.

Concepţia materialist-dialectică în dezvoltarea culturii a partidului nostru este transpusă în viaţă prin munca instituţiilor specializate în îndrumarea creaţiei artistice populare contemporane şi în găsirea formelor adecvate şi eficiente de stimulare a creativităţii; această concepţie,în ultimii ani este aplicată în viaţă în cadrul optim oferit de Festivalul naţional "Cîntarea României".

Tabloul condiţiilor esenţiale de care beneficiază astăzi creativitatea în cultura populară şi îndeosebi în domeniile plasticii populare în raport cu cele tradiţionale va fi mai cuprinzător dacă vom sublinia de asemenea activitatea intensă a mijloacelor de comunicare cu masele (mai ales a radioului şi a televiziu-

nii), precum şi orientarea cercetării ştiinţifice, inclusiv a celei etnografice şi folclorice spre o mai strînsă legătură cu viaţa, iar în cazul acestor din urmă domenii, spre o mai strînsă legătură cu fenomenul de creativitate în cultura populară[2].

Creativitatea se manifestă în variatele domenii ale plasticii populare (în prelucrarea artistică a lemnului, a pietrei, a osului, a lutului, în arta confecţionării textilelor, a pieselor de costum popular, în broderia pe piele sau în confecţionarea măştilor populare etc.) pe baza şi în contextul tradiţiei.

Prin tradiţie ni s-a transmis în cultura populară uriaşul fond de valori etnografice din toate perioadele istorice ale poporului nostru, obîrşia unor elemente sau fenomene de cultură populară coborînd pînă în epoca traco-daco-getică sau chiar în perioade anterioare; prin tradiţie transmitem acele valori care făurite azi prin talentul şi măiestria creatorilor populari contemporani vor fi însuşite de generaţiile ce ne vor urma şi le vor privi ca creaţii ale epocii de astăzi, valori pe care le-am definit prin conceptul de "tradiţii contemporane"[3].

Cultura populară românească nu poate fi concepută în elementele ei fundamentale în afara tradiţiei, deoarece prin ceea ce s-a moştenit de la generaţiile anterioare sau cu alte cuvinte prin tradiţie, ori pornind de la ceea ce s-a acumulat, adică de la tradiţie, s-a asigurat puternicul filon de continuitate culturală a neamului nostru pe meleagurile de azi ale patriei pe parcurs de veacuri şi milenii, şi tot prin tradiţie cultura populară românească înglobînd şi creaţiile contemporane se va transmite generaţiilor viitoare. Valorile care se făuresc astăzi prin prefacerile ce au loc în ansamblul aspectelor şi fenomenelor de cultură populară, materială sau spirituală, includ deci implicit şi factorul de creativitate.

Este locul să menţionăm, chiar dacă aici putem face acest lucru doar în treacăt, că se impune o deosebită rigurozitate în

folosirea concenptului de "tradiţie", îndeosebi a conţinutului ce i se dă, deoarece deseori astăzi acest concept este asociat cu cele mai felurite domenii de viaţă, de cultură, instituţii, curente etc. (Pentru a da doar cîteva exemple vom menţiona,în paranteză, noţiuni ca "tradiţii arhaice", "tradiţii culturale", "tradiţii social-culturale", "tradiţii social-politice", "tradiţii ştiinţifice","tradiţii culinare", "tradiţii sportive", "tradiţii progresiste", "tradiţii militare", "tradiţii universitare",etc.etc.). Sensurile cu care se încarcă acest concept sînt,prin urmare, foarte variate şi ele se detaşează în mod substanţial de ceea ce are în genere în vedere etnografia prin noţiunea de tradiţie.

Am specificat "în genere" pentru că nu se poate afirma că s-ar fi ajuns în domeniul etnografiei la o unitate deplină de vederi asupra sensului în care trebuia înţeleasă tradiţia,a rolului ei în viaţa societăţii, cu toate că în ultimele decenii în ţările socialiste cercetările etnografice axate nemijlocit pe studierea tradiţiei în contextul studierii amplei problematici a creaţiei populare contemporane şi îndeosebi a prefacerilor ce au loc în modul de viaţă şi în cultură ca urmare a transformărilor economice, politice, social-culturale etc. au devenit din ce în ce mai numeroase[4]. Reputatul etnolog polonez Józef Burszta subliniază, cu deplin temei, că se conturează în principal două poziţii fundamental deosebite în înţelegerea tradiţiei, unii considerînd că prin însuşi caracterul ei tradiţia este conservatoare şi se află în evidentă contradicţie cu progresul şi dezvoltarea,în timp ce alţii apreciază că tradiţia nu numai că nu se află în contradicţie cu progresul dar ea are o mare însemnătate în viaţa societăţii şi trebuie să ne întemeiem pe tradiţie[5]. Pentru etnograf este limpede că tradiţia este prezentă în toate sferele vieţii materiale şi spirituale,inclusiv în cele ale plasticii populare în care în condiţiile actuale apare mai evident şi se manifestă cu

mai multă vigoare actul de creaţie, creativitatea.In imensul cîmp al activităţii umane în sfera creaţiei plastice populare contemporane,tradiţia nu poate fi concepută,după opinia noastră,fără componenta ei esenţială - creativitatea.

Noi ne menţinem punctul de vedere exprimat şi cu alte prilejuri că concepem tradiţia în cultura populară nu doar ca o moştenire,ca o sumă de bunuri culturale făurite de generaţiile anterioare în toate sferele culturii materiale şi spirituale, în modul de trai al poporului,transmise din generaţie în generaţie, ci şi ca un fenomen supus în permanenţă înnoirii, acelor îmbogăţiri care i-au asigurat neîntrerupta viabilitate, permanenta acceptare de către colectivitatea fiecărei epoci sau perioade istorice, inclusiv de către colectivitatea contemporană şi care i-au asigurat, în acelaşi timp, adaptarea şi modelarea la necesităţile şi exigenţele spirituale şi materiale ale colectivităţii respective, potrivit concepţiei sale de viaţă.

Tradiţia reflectă în fond un sistem de valori aflat într-o anume structură şi ierarhie, iar transmiterea sa de la o generaţie la alta se face nu în forme imuabile ci este supusă înnoirii, fapt care a contribuit substanţial şi la procesul de consolidare al culturii în general, precum şi la permanenta îmbogăţire a tezaurului culturii noastre populare. Tradiţia trebuie privită deci şi ca un însemnat factor spiritual de comunicare între bogata moştenire a trecutului şi experienţa de viaţă a prezentului. Tradiţia devine şi continuă să rămînă o forţă în viaţa unei colectivităţi, în creaţia artistică a acesteia, numai atunci şi atîta vreme cît prin conţinut şi expresii răspunde necesităţilor spirituale ale societăţii din perioada istorică dată. Nu punem deloc la îndoială caracterul conservator al tradiţiei,dar acesta nu trebuie absolutizat ignorîndu-se celelalte componente de substanţă ale tradiţiei.

Analizînd creaţia populară în cîmpul vast al domeniilor plasticii populare ţărăneşti pe baza materialelor etnografice con-

crete, a apărut în mod firesc întrebarea: care este factorul care dinamizează tradiţia, care o face permanent accesibilă generaţiilor fiecărei perioade istorice ? Analiza întreprinsă ne-a dus la concluzia că acest factor esenţial în evoluţia culturii populare contemporane şi în genere în întreaga evoluţie a acesteia este creativitatea, actul de creaţie. Privim creativitatea mai întîi de toate ca o însuşire specifică omului, care în cadrul existenţei unui ansamblu de valori devine un factor activ de stimulare pe linia izvodirii de bunuri de cultură cu noi valori, devine o pîrghie de continuitate şi, în acelaşi timp, de înnoire, care în final duce la îmbogăţirea culturii umane. Creativitatea nu poate fi opusă tradiţiei deoarece aceasta din urmă înglobează creativitatea în însuşi conţinutul său. Tradiţia în arta plastică ţărănească nu rămîne imuabilă şi nu poate rămîne imuabilă deoarece reflectînd şi însumînd tot ceea ce s-a acumulat pertinent şi valoros pînă la o anume etapă sau perioadă istorică, ea trebuie să răspundă cerinţelor estetice pe care le are societatea în noua etapă; ori, pentru aceasta, tradiţia trebuie să înglobeze şi acele înnoiri pe care le aduce la patrimoniul culturii populare fiecare generaţie. Aceste îmbogăţiri se materializează tocmai prin forţa de creaţie a omului, prin creativitatea ce acţionează ca factor de stimulare în evoluţia culturii populare.

Dacă pentru perioadele istorice mai îndepărtate putem mai degrabă să intuim decît să demonstrăm pentru fiecare caz în parte însemnătatea pe care a avut-o creativitatea umană pentru continuitatea culturii populare, pentru formarea trăsăturilor originale, autentice şi specifice ale bunurilor de cultură făurite prin creaţia artistică în domeniile plasticii populare ţărăneşti, pentru perioada contemporană studierea rolului creativităţii este accesibilă cercetării etnografice nemijlocite.

In peisajul etnografic actual al ţării noastre creaţia artistică populară în domeniile plasticii populare se manifestă cu

putere îndeosebi în prelucrarea artistică a lemnului, în ceramica populară, în arta broderiei pe piele, a ţesăturilor şi textilelor de interior, a unor piese de costum popular, a unor podoabe populare, precum şi în confecţionarea măştilor populare.

Bunurile de artă populară făurite în toate aceste domenii constituie argumentele cele mai pertinente în favoarea ideii că creativitatea este factorul activ ce conduce la originalitatea expresiei artistice, la însumarea în obiectul făurit a acelor calităţi care îl situează în ierarhia de valori ale culturii populare contemporane. Trăsătura de originalitate în obiectul de artă populară este indisolubil şi intim legată cu cea de autenticitate. O rezultantă a creativităţii o constituie şi caracterul de unicat al multor obiecte de artă populară făurite de talentaţii creatori populari contemporani din ţara noastră. Obiectele unicat pot servi şi ca model pentru făurirea de bunuri de cultură populară din aceeaşi categorie,dar acestea nu se vor ridica la nivelul artistic al modelului. Este îndreptăţită în această privinţă părerea etnologului francez Pierre Francastel că arta nu constă în puterea de a imita ci în forţa creatoare care-i îngăduie individului talentat să făurească bunuri care să aibă valoare de exemplu[6], care apoi să poată servi ca modele pentru făurirea de produse în serie mică. Creativitatea are, deci, ca rezultat final nu copii a ceea ce s-a produs pînă atunci, ci valori de artă populară caracterizate prin inedit, autenticitate, originalitate. Ea nu a avut niciodată un caracter static, ci se află într-o permanentă acţiune, atunci cînd sînt întrunite condiţiile pentru aceasta.

Omul contemporan din ţara noastră nu creează sub imperiul constrîngerii,ci caută să se impună în opinia colectivităţii prin originalitatea creaţiilor sale. Ori, pe planul creaţiei artistice această originalitate înseamnă în fapt materializarea creativităţii nu numai în făurirea de obiecte cu caracter de unicat,ci îndeosebi în formarea unui stil propriu de expresie artistică. Nu

scăpăm din vedere faptul că uneori chiar şi cei mai talentaţi creatori populari făuresc piese care nu întrunesc calităţile obiectului de artă populară. Semnificativ în această privinţă este confecţionarea aşa-numitei "ceramici de tîrg" şi în centre de ceramică artistică de prestigiu cum ar fi, de pildă, Horezu din judeţul Vîlcea, centru vestit pentru izbutitele sale creaţii de ceramică contemporană. Dar, în acelaşi timp, subliniem faptul că eforturile creatoare au avut drept rezultat şi crearea unor stiluri de expresie artistică care caracterizează produsele unora dintre creatorii populari contemporani, produse care prin specificul, particularităţile şi nivelul de realizare se detaşează evident de ale celorlalţi creatori din aceleaşi domenii. In domeniul prelucrării artistice a lemnului se poate exemplifica acest adevăr prin stilul propriu al porţilor monumentale din lemn create de Gheorghe Borodi sau Ioan Ţiplea din zona etnografică Maramureş, prin stilul caracteristic al porţilor secuieşti făurite de fraţii Hászmánn din zona Covasnei, de creaţiile originale pe obiecte de lemn crestat izvodite de Nicolae Cernat din Şugag-Alba, prin fluierele alămite lucrate de Nicolae Rugea din Vaideeni - Vîlcea sau prin lăzile de zestre lucrate cu măiestrie de Nicolae Laza din Budureasa - Bihor. In domeniul ceramicii populare am aminti pe rădăuţeanul Constantin Colibaba, care a dat o nouă substanţă ceramicii contemporane din acest centru prin originalitatea tematicii şi expresiei artistice aşa-zisei ceramici de Kuty, apoi pe horezeanul Victor Vicşoreanu al cărui stil decorativ s-a impus cu fermitate în ultima vreme şi este luat deseori drept model de către alţi olari ai acestui prestigios centru ceramic. Evident am putea da şi alte exemple din realitatea etnografică contemporană a ţării noastre dar, credem, că cele înfăţişate sînt suficiente pentru a constitui argumentele în favoarea ideii că şi în zilele noastre creativitatea continuă să fie un factor permanent de deosebită însemnătate şi actualitate în evoluţia culturii noastre populare. "De altfel - arăta tovară-

şul Nicolae Ceauşescu la Conferinţa naţională a Uniunii artiştilor plastici - nu e un secret că dintotdeauna poporul român, oamenii muncii de pe aceste meleaguri, fără deosebire de naţionalitate, au dat dovadă de o înaltă măiestrie, de o sensibilitate artistica deosebită. De altfel, poporul este creatorul şi purtătorul faclei artei, întregii civilizaţii în patria noastră. De aceea, în participarea activă a maselor populare, a poporului însuşi la creaţia artistică, inclusiv în domeniul artelor plastice (subl.ns.), stă chezăşia dezvoltării tot mai puternice a culturii noastre, a îmbogăţirii continue a patrimoniului naţional, a ridicării nivelului de măiestrie al naţiunii noastre socialiste"[7].

NOTE

1. Nicolae Ceauşescu, Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică şi cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conştient şi devotat al societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi al comunismului în România, în "Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste", Editura Politică, Bucureşti, 1976, p.21.

2. Ion Vlăduţiu, Cercetarea fenomenului etnografic contemporan, - direcţie principală de cercetare a etnografiei româneşti, în "Anuarul Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice", Bucureşti, 1979, seria A, 1, p.56 şi urm.

3. Ion Vlăduţiu, Tradiţii străvechi, tradiţii contemporane, în "România literară", anul X, nr.8, 1977.

4. A se vedea volumele: Premeny l'udových tradicii v súčasnosti, 1, 2, Bratislava, 1977, 1978.

5. Józef Burszta, Z teorii wspólistnienia tradycji i nowoczesności, în vol. Premeny ľudových tradicii v sučasnosti", 2, Bratislava, 1978, p.46.

6. Pierre Francastel, Esthétique et ethnologie, în vol. "Ethnologie générale", Paris, 1968, p.1714.

7. Nicolae Ceauşescu, Cuvîntarea la Conferința națională a Uniunii artiştilor plastici, din 22 iunie 1978, "Scînteia", anul XLVII, nr.11147, din 23 iunie 1978.

DOCUMENTUL ETNOLOGIC - EXPRESIE A ORIGINII,
UNITĂŢII ŞI CONTINUITĂŢII POPORULUI ROMÂN.
PROLEGOMENE EPISTEMOLOGICE

Paul Simionescu

Privită în sine,problema originii,unităţii şi continuităţii unei anumite comunităţi etnice se poate contura şi descifra din perspective de înţelegere diferenţiate: perspective istoriografice, arheologice, lingvistice, etnologice, de antropologie fizică, psihologie socială etc. Pentru o descifrare concluzivă, de adîncime, a unei atari probleme, toate aceste perspective se presupun, fireşte,coroborate,suprapuse,interferate,cu alte cuvinte presupun ceea ce numim îndeobşte o tratare interdisciplinară (înţelegînd prin aceasta nu numai înserierea paralelă şi logică a diferitelor documente specifice,ci cu deosebire lectura semnificaţiilor lor, descifrate integrat).

O atare problemă (studiul originii,unităţii şi continuităţii etnice) nu s-a circumscris - în ordinea cercetărilor istoriografice, arheologice, lingvistice, etnologice etc. - în mod exclusiv cîmpului de idei convergent realităţilor româneşti. Astfel de preocupări şi considerente au marcat însă - ce e drept - subliniat, unele din preocupările noastre ştiinţifice, datorită distorsiunii impusă de anume implicaţii, mai mult sau mai puţin politice,pe care, cu deosebire, istoriografia străină (încă din a doua parte a secolului al XIX-lea, predilect istoriografia germană şi maghiară) le-a sugerat în replică ştiinţifică[1].

O primă observaţie se înscrie sub ideea că cele trei componente distincte - origine,unitate şi continuitate - trebuie receptate,analizate şi înţelese în procesualitatea lor dialectică, receptate, analizate şi înţelese - în fond - ca faţetele diferen-

ţiate ale unui acelaşi fenomen, desfăşurat în spaţiu şi timp (coordonatele spaţialităţii şi temporalităţii fiind principalele puncte de reper ale fenomenului).

S-a considerat nu arareori că separarea, disjuncţia etnogenezei de continuitatea istorică ar fi perfect normală: pe de o parte ar fi vorba de apariţia unei anume etnii, pe de altă parte ar fi vorba de realitatea postgenezică (s-ar înţelege, altfel spus, că oricum etnogeneza nu s-ar perfecta, ca fenomen vital, prin efectele istorice)[2]. Continuitatea şi unitatea etnoculturală se regăsesc în mod firesc, implicate direct procesului istoric al etnogenezei; conţinutul componentelor diferenţiate iniţial, anterioare procesului "etnogenetic" relevîndu-se cunoaşterii în orice moment al discursivităţii istorice.

Popoarele autohtone, cele care impun - într-un fel sau altul - notele dominante ale cristalizării bio-psihice-culturale străvechi, unor noi entităţi etnice, ca şi acele popoare care s-au asimilat în timp acestor noi entităţi se regăsesc firesc şi în creaţiile pe care le numim cu un termen generic creaţii etnografice şi folclorice (de exemplu în: mituri şi miteme, toponimii sacre, legende metaistorice, rituri religioase - al căror înţeles a dispărut, în bună parte, astăzi etc.) Cea mai mare parte a documentelor etnologice (documentele unei ştiinţe care se vrea tot mai accentuat integratoare) vizează şi sondează expres această realitate - considerată model revelator al componenţei noilor sinteze interetnice.

"Socotim că se impune ca, în continuare, cercetările consacrate etnogenezei să se axeze tot mai insistent pe culturogeneză ca fază culminantă a etnogenezei; iar din culturogeneză să se urmărească cu precădere preeminenţa creatoare a mitogenezei... pentru că geneza miturilor relevă partea cea mai profundă a spiritualităţii angajate în explicarea vieţii...Mitologia substratului antecesorilor devine un corpus de referinţe...extrem de preţios pentru studiul intim al etnogenezei"[3].

Problema vechimii, unităţii şi permanenţei poporului român în spaţiul carpato-ponto-dunărean s-a delimitat, aproape exclusiv, pînă în pragul vremurilor noastre, prin implicaţiile şi supoziţiile relevate atît de cercetarea "documentului arheologic", cît şi de cercetarea şi analiza documentelor propriu-zis istorice (înţelegîndu-se, mai cu deosebire prin aceasta, interpretarea nuanţată a unor texte şi, în subsidiar, asimilarea totalităţii acelor argumente care ţin de logica istorică în sine).

Este un lucru neîndoios că cercetările arheologice desfăşurate cu intensitate în ultimele decenii au pus la îndemînă un inventar surprinzător de bogat şi variat, inventar de descoperiri care a schimbat cu mult profilul compozit al unor concluzii prefigurate doar anterior. Ele - aceste noi cercetări - au certificat, cu un plus de cunoaştere, tezele mai vechi ale istoriografiei româneşti. Analiza datelor arheologice, se poate spune - fără a anula, fireşte, necesitatea unor studii ulterioare care să vizeze serii întregi de detalii, impuse cu deosebire de implicaţiile unor lecturi interdisciplinare - surprinde, încadrată în timp, expresia materială a vechimii, permanenţei şi unităţii populaţiei pe întregul spaţiu al Daciei ptolomeice.

La binecunoscutele texte de referinţă, deosebit de importante pentru istoria noastră mai veche (în sensul continuităţii noastre pe aceste meleaguri) - relatările notarului anonim al regelui Bela şi vechea cronică rusă de la Kiev, zisă şi a lui Nestor ("Istoria vremurilor de demult") - s-a adăugat, urmare a unor cercetări contemporane de prestigiu, textul redactat de Chorenaţ'i chiar în secolul al IX-lea, text care reprezintă în fond cea mai veche ştire privind poziţia geografică exactă a românilor (la nord de ţara bulgarilor, "ţară necunoscută, căreia îi zic Balak"). Această menţiune a "ţării Balak" în geografia armeană, redactată în secolul al IX-lea, priveşte fie o realitate etnică în cadrul aşezării

ei, fie momentul conturării unei anume formaţiuni politice. Ştim că denumirile <u>balak</u>, <u>valah</u>, <u>vlah</u>, <u>volohi</u> reprezintă,fiecare în parte, un acelaşi apelativ pe care alte popoare sau neamuri - germani, slavi,greci, armeni - l-au folosit pentru a desemna populaţiile ce vorbeau idiomuri ale limbii latine (altfel spus, desemnau apartenenţa la un anume grup lingvistic).

"Au trecut aproape două sute de ani - remarca prof. C.C. Giurescu - de cînd a început discuţia asupra istoriei poporului român în îndelungatul şi întunecatul mileniu al migraţiilor,adică în răstimpul dintre părăsirea Daciei Traiane de către armata şi administraţia romană (271-275) şi ultima năvălire, aceea a tătarilor din 1241. A apărut material documentar nou, mai ales în urma săpăturilor arheologice; s-au publicat studii de istorie, de lingvistică, de etnografie. Chiar dacă nu s-a luminat deplin... răstimpul amintit, un lucru este însă astăzi.,. clar stabilit... formarea poporului român nu este nici o "enigmă" şi nici un "miracol"...ci un fenomen normal, asemenea celui care a dus la formarea poporului francez, a celui italian, spaniol şi portughez, adică a celorlalte popoare romanice"[4].

Documentele etnologice, specifice analizei realităţilor şi fenomenelor de civilizaţie şi cultură tradiţională, au fost mai arareori relevate şi încadrate prin semnificaţiile lor explicitărilor propuse de investigaţiile istoriografice. Ideea în sine - a folosirii acestor documente specifice pentru descifrarea unor aspecte de viaţă istorică a poporului român (implicit şi pentru cercetarea realităţilor ce vizează originea,continuitatea şi unitatea poporului român, temă predilectă, pînă la data de faţă, a cercetărilor istoriografice) - nu a fost totuşi complet înstrăinată cercetărilor din trecut. De la N.Bălcescu şi B.P.Haşdeu pînă în vremea mai apropiată contemporaneităţii noastre - prin opera atît de diversificată, de polimorfă a lui N.Iorga sau,mai

recent, prin lucrările lui C.C.Giurescu - acest leit-motiv (al folosirii documentelor etnologice în înţelesurile pe care le impunea investigaţia istoriografică) s-a făcut cunoscut, cînd mai stăruitor, cînd mai estompat. Este drept însă că modalitatea sub care se voiau interceptate şi descifrate aceste documente etnologice - în explicitările lor paraetnologice - era diferenţiată, Diferite perspective de înţelegere, diferite metodologii, impuse - direct sau indirect - cu deosebire de atmosfera şcolii romantice, odinioară, de atmosfera şi preceptele stricte ale şcolii pozitiviste, mai tîrziu, au selectat diferenţiat structura şi natura intimă a acestor posibile relaţii interdisciplinare. Trebuie recunoscut faptul că, în linii mari, toate acele încercări din trecut (de a asimila valenţele acestor tipuri de documente) reprezentau în fond, mai mult sau mai puţin mărturisit, simple intuiţii, O fundamentare metodologică şi epistemologică - în sensul disocierilor analitice pe care le propun lecturile şi descifrările comparativiste ale documentelor etnologice - nu a fost posibilă pînă în pragul vremurilor noastre. In fond, era vorba de a şti în ce măsură era posibilă lectura unor documente - mai mult sau mai puţin înstrăinate documentelor cu care opera îndeobşte investigaţia istoriografică - şi în ce măsură era posibilă transmutarea acestei lecturi în cîmpul de date şi realităţi specifice istoriografiei (aceasta, fireşte, pentru orice temă pe care şi-o propunea investigaţia istoriografică, cu deosebire pentru tema atît de cuprinzătoare care viza originea, unitatea şi continuitatea poporului român)

Dar lecturile acestea de ordin interdisciplinar nu au fost posibile decît în parte, fragmentar şi la un anumit grad, puţin semnificativ, de adîncime chiar din perspectivele înţelegerii etnologice. Oricît de curios ar părea, etnologia ca ştiinţă - aşa cum, pe bună dreptate, observa M.Eliade[5] - a risipit mult prea mult timp, încercînd doar să reconstituie istoria culturilor tra-

diţionale şi mult prea puţin timp ca să înţeleagă semnificaţia acestora. "Acest tip de înţelegere - prin intermediul documentelor etnologice - nu devalorizează cituşi de puţin istoria. El doar o reierarhizează în funcţie de experienţele originare, fundamentale şi constitutive ale comunităţilor etnice"[6], căci "adeziunea unui popor la un scenariu mitic sau la un altul, la una sau alta din imaginile exemplare,mărturiseşte mult mai mult asupra sufletului său profund decît multe din faptele sale istorice"[7].

Inţelegerea - cu alte cuvinte - a multora dintre faţetele discursului istoriografic însemna,în fond, şi înţelegerea în sine a tuturor formelor şi manifestărilor specifice tradiţionale[8]. (Conceptul de Wirkungsgeschichte - propus de Hans-Georg Gadamer - exprimă însăşi capacitatea de repercutare,în suita discursului evenimentelor istorice, a modalităţilor sub care se înţeleg şi se asimilează la un anumit nivel al conştiinţei sociale operele trecutului,ca expresii inteligibile ale fondului tradiţional,în sensul culturii şi civilizaţiei tradiţionale).

"Anumite popoare, vechi şi moderne, au conservat mituri şi amintiri mitologice mai mult sau mai puţin fragmentare relativ la "originile lor". Exaltate de istoriografia romantică, aceste tradiţii fabuloase au fost mai tîrziu "demitizate" de istoriografii de tip critic şi raţionalist. Departe de noi intenţia de a minimaliza rezultatele acestor cercetări minuţioase, de o admirabilă rigoare. Dar oricare ar fi fost utilitatea lor în secolul al XIX-lea, ne întrebăm dacă asemenea eforturi de "de-mitizare" merită osteneala de a fi urmate. Să te străduieşti în continuare să probezi non-istoricitatea cutărei sau cutărei tradiţii legendare ar fi timp pierdut. Astăzi se admite că mitul şi legenda sînt "adevărate" în alt sens decît, de exemplu, o realitate istorică este considerată "adevărată". Este vorba de două moduri diferite de a exista în lume, de două demersuri diferite ale spiritului în interpretarea lumii...care, dealtfel, nu se exclud"[9].

Ar fi vorba deci de a încerca decriptarea unor semnificaţii impuse de cercetarea fenomenelor specifice ordinii sau structurilor expresive ale civilizaţiei şi culturii tradiţionale,aşa cum s-au făcut ele cunoscute şi s-au menţinut ca relicte etnologice în zona românească a civilizaţiei şi culturii universale. Din această perspectivă de înţelegere, M.Eliade nota,printre altele, relativ recent:

"Intr-adevăr, aşa cum am observat deja în volumul II din Histoire des croyances et des idées religieuses şi voi arăta pe larg în volumul III, tradiţiile...constituie o mină inepuizabilă de informaţii istoric-religioase, deocamdată insuficient exploatate sau greşit interpretate. Este drept - conchide el - metodologia acestui nou demers,care vizează promovarea materialelor folclorice la rangul de documente istoric-religioase, nu este încă pusă la punct (Ea va constitui, fără îndoială, una din principalele preocupări ale tinerei generaţii de istorici)... Valoarea de documente istorice a tradiţiilor folclorice se verifică şi în alte zone culturale"[10].

Este meritul lui de a fi subliniat în contemporaneitatea noastră rosturile adînci ale relictelor etnologice vizînd viaţa spirituală a poporului român, de a fi subliniat "caracterul general istoric al unor mituri, credinţe şi legende proprii spaţiului carpato-dunărean, cît şi elementul de continuitate, ilustrat de o seamă din aceste supravieţuiri. Ele - aceste supravieţuiri - ne permit, ba chiar ne şi obligă să considerăm într-un cadru mult mai vast istoria vechii culturi şi a vechilor mentalităţi proprii populaţiilor care, timp de secole şi milenii, au dat naştere poporului român de astăzi şi patrimoniului său cultural pe cît de bogat şi variat", aceasta cu atît mai mult, cu cît (este privilegiul ariei noastre geografice) "zona carpato-balcanică,deşi situată la răscrucea de drumuri ale Europei centrale şi sud-est europene, deci

oarecum în centrul ariei lingvistice indo-europene, fondul popula de credinţe, obiceiuri,mituri şi reprezentări a fost, datorită condiţiilor istorice şi caracterului predominant rural, mult mai puţin alterat decît altele - de pildă - decît cel grecesc sau roman"[11].

Acest univers spiritual originar şi original al poporului român, regăsit adeseori în vremurile mai mult sau mai puţin apropiate contemporaneităţii noastre, fragmentar şi transubstanţializat în manifestări şi practici pe care le numim, cu un termen generic, etnologice, dincolo de numeroasele revalorificări şi alterări posibile, constituie fundalul atîtor semnificaţii adînci, adevărate mărturii neexplorate privind vechimea, unitatea şi continuitatea poporului român. Este vorba de a înţelege (nu de a descrie semnificaţiile unui întreg sistem de mitologie, credinţe, simboluri superstiţii, rituri (miturile cosmogonice populare, mitologiile străvechi ale morţii, riturile funerare, scenariile iniţiatice, ca de exemplu,în ceremonialele grupărilor tinereşti specifice societăţilor rurale, dansurile cathartice, riturile de construcţii, mitul de întemeiere de ţară - descălecatul ţării - etc.)

Este de fapt ceea ce intuise cu decenii în urmă, fireşte, după alte criterii de orientare, şi N.Iorga care spunea,printre altele: "La vie populaire rassemble dans ses profondeurs souvent insondables des éléments pris à la vie historique, des éléments qui ne sont guère fossiles, qui conservent leur vie dans les forme coutumières traditionnelles... il fallait se plonger dans les profondeurs de cette vie populaire pour trouver les éléments supplémentaires nécessaires à donner à cette exposition non discontinue de l'histoire d'une nation"[12].

Un <u>statut metodologic şi epistemologic</u> privind modalităţil sub care documentele - informaţiile, datele - de ordin etnologic pot fi descifrate în semnificaţiile lor, altele decît cele impuse

de realitatea specifică,privită în sine (în semnificaţiile lor istoriografice, de exemplu) nu a fost posibil pînă astăzi decît fragmentar, întîmplător şi, fireşte, cu totul inexpresiv.

O recomandare metodologică iniţială - aşa cum se descifrează ea în volumul consideraţiilor generale publicate de Hubert Deschamps şi Jean Poirier[13] - priveşte integrarea documentelor etnologice (cu deosebire a documentelor regăsite in situ) la nivelul şi structura documentelor istorice. Altfel spus, interogările - ca program de analiză - impuse de metodologia pozitivistă documentelor istorice pentru a depista gradul de valabilitate al acestora, redevin implicit grile de discernare şi pentru documentele de valoare etnologică (a acelor documente care vizează reflectarea realităţilor de civilizaţie şi cultură tradiţională). Cadrul acestor "reglementări" pozitiviste, deşi util - am spune indispensabil - oricăror analize premergătoare este totuşi mult prea restrîns în raport cu specificitatea documentelor etnologice, cu precădere a celor care privesc viaţa spirituală a unei anume comunităţi sociale.

In acest sens, orice reflecţie metodologică trebuie - după opinia noastră - să privească,dincolo de recomandările amintite deja, unele aspecte greu de neglijat atunci cînd materialul supus discernării depăşeşte stricteţea evenimentului istoric propriu-zis. Un astfel de material ideativ cu care operează orice investigaţie etnologică (mai cu deosebire cel referitor la viaţa spirituală a unei anumite comunităţi sau a unui anumit grup social) trebuie să fie privit printr-o anume prismă de considerente prin care să se reliefeze: caracterele principale definitorii tradiţiilor de oralitate; forma, semnificaţia şi sensul acestor tipuri aparte de mărturii (indiferent de specificitatea lor de comunicare: prin discursivitatea prozei, a versului, a cîntecului, a recitativului sau a dialogurilor purtate în cazul unor anume ceremonii,practici,

oarecum în centrul ariei lingvistice indo-europene, fondul popula de credinţe, obiceiuri,mituri şi reprezentări a fost, datorită condiţiilor istorice şi caracterului predominant rural, mult mai puţin alterat decît altele - de pildă - decît cel grecesc sau roman"[11].

Acest univers spiritual originar şi original al poporului român, regăsit adeseori în vremurile mai mult sau mai puţin apropiate contemporaneităţii noastre, fragmentar şi transubstanţializat în manifestări şi practici pe care le numim, cu un termen generic, etnologice, dincolo de numeroasele revalorificări şi alterări posibile, constituie fundalul atîtor semnificaţii adînci, adevărate mărturii neexplorate privind vechimea, unitatea şi continuitatea poporului român. Este vorba de a înţelege (nu de a descrie) semnificaţiile unui întreg sistem de mitologie, credinţe, simboluri, superstiţii, rituri (miturile cosmogonice populare, mitologiile străvechi ale morţii, riturile funerare, scenariile iniţiatice, ca de exemplu,în ceremonialele grupărilor tinereşti specifice societăţilor rurale, dansurile cathartice, riturile de construcţii, mitul de întemeiere de ţară - descălecatul ţării - etc.)

Este de fapt ceea ce intuise cu decenii în urmă, fireşte, după alte criterii de orientare, şi N.Iorga care spunea,printre altele: "La vie populaire rassemble dans ses profondeurs souvent insondables des éléments pris à la vie historique, des éléments qui ne sont guère fossiles, qui conservent leur vie dans les formes coutumières traditionnelles... il fallait se plonger dans les profondeurs de cette vie populaire pour trouver les éléments supplémentaires nécessaires à donner à cette exposition non discontinue de l'histoire d'une nation"[12].

Un <u>statut metodologic şi epistemologic</u> privind modalităţile sub care documentele - informaţiile, datele - de ordin etnologic pot fi descifrate în semnificaţiile lor, altele decît cele impuse

de realitatea specifică,privită în sine (în semnificaţiile lor istoriografice, de exemplu) nu a fost posibil pînă astăzi decît fragmentar, întîmplător şi, fireşte, cu totul inexpresiv.

O recomandare metodologică iniţială - aşa cum se descifrează ea în volumul consideraţiilor generale publicate de Hubert Deschamps şi Jean Poirier[13] - priveşte integrarea documentelor etnologice (cu deosebire a documentelor regăsite in situ) la nivelul şi structura documentelor istorice. Altfel spus, interogările - ca program de analiză - impuse de metodologia pozitivistă documentelor istorice pentru a depista gradul de valabilitate al acestora, redevin implicit grile de discernare şi pentru documentele de valoare etnologică (a acelor documente care vizează reflectarea realităţilor de civilizaţie şi cultură tradiţională). Cadrul acestor "reglementări" pozitiviste, deşi util - am spune indispensabil - oricăror analize premergătoare este totuşi mult prea restrîns în raport cu specificitatea documentelor etnologice, cu precădere a celor care privesc viaţa spirituală a unei anume comunităţi sociale.

In acest sens, orice reflecţie metodologică trebuie - după opinia noastră - să privească,dincolo de recomandările amintite deja, unele aspecte greu de neglijat atunci cînd materialul supus discernării depăşeşte stricteţea evenimentului istoric propriu-zis. Un astfel de material ideativ cu care operează orice investigaţie etnologică (mai cu deosebire cel referitor la viaţa spirituală a unei anumite comunităţi sau a unui anumit grup social) trebuie să fie privit printr-o anume prismă de considerente prin care să se reliefeze: caracterele principale definitorii tradiţiilor de oralitate; forma, semnificaţia şi sensul acestor tipuri aparte de mărturii (indiferent de specificitatea lor de comunicare: prin discursivitatea prozei, a versului, a cîntecului, a recitativului sau a dialogurilor purtate în cazul unor anume ceremonii,practici,

rituri etc.); diferitele posibilități de erori(alterările comunicărilor în succesiune), rezultate din însăşi acceptarea lor; caracterul particular al acestor mărturii în raport cu alte surse informaționale; raportul dintre tradiție, ca tot structurat şi mărturia proprie a documentului selectat; discernarea categoriilor de exprimare (de la reglementarea gestică pînă la reglementarea expresiilor verbale, adeseori impuse mnemotehnic); semnificația socială a mărturiei; valoarea variantelor şi a aspectelor de tip comparativist etc.[14]

Dacă documentul etnologic - fie cel arhivizat,fie cel regăsit astăzi, <u>in situ</u> - coboară timpul istoric (în sensul regăsirii conținutului său expres în mediul comunității sociale respective)doar două sau trei veacuri,în schimb, prin conținutul lui ideativ, el străbate întinderi nebănuite ale timpului istoric. De exemplu, pornind din epoca poetului care a regăsit şi a înscris versurile Mioriței, se poate coborî cu certitudine prezența acestor realități de viață spirituală - pentru comunitatea respectivă - timp de două trei secole; se poate spune deci că de la data regăsirii versurilor, timp de două-trei veacuri, transmisiunea orală a fost nu numai posibilă, ci singură. Prin conținutul lor, aceste realități poetico-"metafizice" coboară desigur un alt timp istoric,pînă departe, înaintea sau în preajma zorilor creştinismului pe aceste meleaguri. Aceste două trepte ale timpului istoric sub care trebuie convertit şi înțeles - în genere - documentul etnologic determină un anume criteriu epistemologic, de orientare,căci se înțelege de la sine, judecățile şi raportările de ordin pozitivist (cele la care ne-am referit mai sus) privesc documentul etnologic în raport cu prima treaptă a timpului istoric.

Pentru descifrarea acelor aspecte de adîncime, esențiale în fond,ale documentelor etnologice care vizează expres,prin con-

ţinutul şi înlănţuirea lor ideativă, timpul îndepărtat, implicaţiile metodologice şi epistemologice sînt de cu totul altă natură. In acest nou cadru metodologic şi epistemologic se înscriu, fireşte determinările polivalente sau polisemice (ale semnificaţiilor, ale simbolurilor) şi analizele pe care le propune hermeneutica ca descifrare arhetipală a fenomenelor şi realităţilor de cultură şi civilizaţie tradiţională[15].

Pornind de la atari considerente, este de la sine înţeles că atît veridicitatea, cît şi modalitatea manipulării documentelor etnologice (ca documente specifice), cu deosebire în cîmpul tematic al investigaţiilor istoriografice, presupun un anume tratament metodologic şi epistemologic. Acest tratament se impune cu atît mai mult, cu cît analiza vizează o problemă atît de spinoasă ca aceea a originii, unităţii şi continuităţii etnoculturale.

Recunoscînd dificultăţile interpretării corecte a oricăror documente etnologice (cu deosebire a celor ce vizează viaţa spirituală) în studiul şi analiza complexei probleme a originii, unităţii şi continuităţii poporului român, accentul acestor interpretări, din perspectiva statutului lor metodologic şi epistemologic, trebuie să cadă pe: convergenţa şi integrarea seriilor de documente (coroborarea documentelor istorice, arheologice şi etnologice, atunci cînd acest lucru e posibil), pe analiza hermeneutică a determinărilor polisemice a oricăror documente specifice transmiterii orale, pe includerea oricăror aserţiuni contextului lor (contextul lor mitologic, de exemplu), înţelegîndu-se, în sfîrşit, că orice perspectivă a timpului trecut presupune regăsirea tuturor liantelor dinspre trecut înspre prezent.

Dacă regăsirea relaţiei trecut-prezent presupune recunoaşterea existenţei şi primatului cîmpului istoric în toate (altfel spus presupune cu deosebire înţelegerea concretului şi autenticului evenimentelor), atunci, implicit, această regăsire presupune şi acceptarea atestării oricăror expresii şi manifestări tradiţionale

(miturile cosmogonice, mitologiile morţii, riturile funerare, scenariile iniţiatice, riturile de construcţii etc.) ca modalităţi proprii de relevare a realităţilor semnificative ale conştiinţei sociale. Considerînd că orice prezent este-într-un anume fel - condiţionat şi fireşte, elaborat de trecut, viaţa spirituală - a unei oarecari comunităţi etnice - (descifrată prin intermediul documentelor etnologice) se constituie,prin ea însăşi, ca realitate cu profunde semnificaţii, tradiţia fiind - în sine - una din formele cele mai expresive ale conştiinţei şi condiţionării istorice[16].

NOTE

1. Păstrînd în exclusivitate făgaşul investigaţiilor istoriografice - în replică - am aminti,în afara lucrărilor devenite astăzi clasice, de mare prestigiu ştiinţific, semnate de B.P.Haşdeu A.D. Xenopol şi N.Iorga, unele lucrări de referinţă, relativ recente, care au însumat,prin conţinutul de date şi idei dezbătute, o arie de cuprindere mult mai largă. Dintre acestea se detaşează prioritar: Gheorghe Brătianu, O enigmă şi un miracol istoric: poporul român. Bucureşti,Fundaţia pentru literatură şi artă,1940 (excelentă replică marginală lucrării Les invasions barbares, publicată de Ferdinand Lot, Paris, Payot, 1937, partea a III-a, Secţia a III-a, p.278-300); Idem,Le problème de la continuité daco-roumaine. I. Les nouvelles remarques de Ferdinand Lot; II. L'histoire roumaine écrite par les historiens hongrois. Bucarest, Bibliothèque Historique du sud-est européen, 1944; C.Daicoviciu, Problema continuităţii, în A.I.S.C., III, 1936-1940, Cluj-Sibiu, 1941; Istoria românilor,vol.I,Bucureşti,Edit-Academiei,1960,p.775-808; Constantin C.Giurescu,Formarea poporului român. Craiova, Edit.Scrisul românesc, 1973; Idem, Românii în mileniul migraţiilor. Consideraţii asupra unor aspecte. Discurs de recepţie la Academie, rostit la 15 februarie 1975. In Discursuri de recepţie,Seria Nouă

București,Edit.Academiei,1975.

2. Romulus Vulcănescu,Etnogeneza și continuitatea,în Introducere în etnologie, București,Edit.Academiei,198o,p.59.

3. Ibidem, p.64-65.

4. Românii în mileniul migrațiilor.Considerații asupra unor aspecte, p.6-7

5. Occultisme, sorcelerie et modes culturelles,p.26.

6. Adrian Marino, Hermeneutica lui Mircea Eliade.Cluj-Napoca Edit.Dacia,198o,p.224.

7. M.Eliade,Images et symboles.p.36; Idem,Naissances mystiques,p.53,91; Idem, De la Zalmoxis la Genghis-Han, Studii comparative despre religiile și folclorul Daciei și Europei orientale. Traducere... București,Edit.științifică și enciclopedică,198o,p.185.

8. Vezi și Hans-Georg Gadamer,Le problème de la conscience historique.Paris,Louvain,1963,p.66,8o,82. Cf.Adrian Marino,op.cit., p.226.

9. M.Eliade,De la Zalmoxis la Genghis-Han..., p.136-137

1o. Ibidem, p.15-16.

11. Em.Condurachi,Cuvînt înainte la volumul M.Eliade,De la Zalmoxis la Genghis-Han...p.7,12-13.

12. Essai de synthèse de l'histoire de l'humanité, t.I, Paris,1926,p.X.

13. Ethnologie générale. Volume publié sous la direction de Jean Poirier.Paris,1968,p.1443.

14. A se vedea,din acest punct de vedere,Jan Vansina,.Oral Tradition.A study in historical methodology. Translated by H.M. Wright. Harmondworth, Ringwood...Penguin University books, 1973. XIV + 226 p.

15. Paul Simionescu,Documente polisemice,în "Revista de etnografie și folclor", XXV (198o),nr.1,p.41-54.

16. Adrian Marino, op.cit.,p.215-216.

TRADIŢIILE CULTURII GETO-DACE

Alexandru Popescu

In condiţiile în care investigaţii sistematice şi complexe, în primul rînd arheologice, intensificate mai ales în ultimele decenii, ca şi interpretări de profunzime, aparţinînd nu numai unor specialişti români, au demonstrat, pe de o parte, substratul etnic autohton al civilizaţiei poporului nostru, iar, pe de alta, continuitatea evoluţiei sale, ideea referitoare la persistenţa unor tradiţii geto-dace în cultura românească se impune prin însăşi forţa logicii istoriei.

Problema cea mai dificilă, care se mai cere dezbătută nu numai cu mijloacele arheologiei, ci şi cu cele ale altor discipline, între care desigur şi etnologia, este de a stabili dacă, în condiţiile succedării unor procese istorice de mare cuprindere, cum a fost de pildă romanizarea, şi de-a lungul unui spaţiu de timp milenar, asemenea aspecte culturale şi-au putut păstra individualitatea, deci mai sînt identificabile, sau au suferit transformări atît de puternice încît s-au "topit" în cadrul noilor forme de civilizaţie.

O asemenea problemă nu este întru totul de excepţie, căci ea a suscitat discuţii îndelungate şi în ceea ce priveşte etnogeneza altor popoare, dacă ar fi să ne referim doar la cele romanice.

In general, atunci cînd au fost exprimate în spiritul obiectivităţii ştiinţifice, opiniile au cunoscut, în mod firesc, o anumită polarizare. Pe de o parte, s-a manifestat un interes cu totul deosebit, se poate spune chiar un entuziasm, explicabil prin rezonanţa actuală a acestor idei, faţă de identificarea a cît mai multe aspecte culturale cu o presupusă origine geto-dacă. Pe de

altă parte, nu mai puţin inspirate de ideea necesităţii unor interpretări obiective a problemelor în discuţie sînt opiniile altor cercetători care, fără a contesta sorgintea geto-dacă a unor elemente de tradiţie, consideră că ele sînt dificil de reconstituit datorită distanţei foarte mari în timp care ne separă de perioada cristalizării lor, ca şi din pricina numeroaselor şi profundelor transformări în care au fost antrenate.

Aşadar, dacă asupra tezei existenţei originare a unor tradiţii geto-dace în cultura românească, s-a format un larg şi argumentat consens, punctul de vedere, care diferenţiază, fără a opune principial, opiniile sus-amintite, se raportează la posibilitatea de a mai discerne, într-o formă cît mai apropiată de cea genuină, asemenea reminiscenţe în cadrul unei culturi atît de complexe, cum este aceea a poporului român.

In ceea ce ne priveşte, fără a pleda pentru o apropiere forţată, o "reconciliere" conjuncturală a celor două poziţii, considerăm că o interpretare unitară asupra unor probleme atît de importante pentru istoria poporului nostru se poate realiza prin lărgirea, dar şi prin precizarea ariei de investigare.

Rezolvarea acestei necesităţi depinde, între altele, de o implicare mai profundă a etnologiei, ştiinţa culturii populare, moştenitoarea directă a culturii geto-dace, în discuţiile legate de formele de continuitate, ceea ce echivalează cu amplificarea volumului de date şi interpretări aduse în discuţie.

Din punct de vedere teoretic, este necesară o precizare a însuşi conţinutului termenului de "tradiţie", preocupare la care etnologia este chemată iarăşi să-şi aducă o contribuţie specială. In acest sens, este necesar de subliniat că tradiţia nu poate fi considerată doar un patrimoniu, un "depozit", conţinînd elemente străvechi, mai mult sau mai puţin bine conservate şi viabile, ci, în primul rînd, o cale de evoluţie, o tendinţă constantă, orientată de anumite coordonate etnice, social-economice şi istorico-

culturale, în cadrul căreia se păstrează, dar se şi transmit, deci se transformă, alături de anumite forme şi practici mai concrete, valori etice şi estetice, norme de viaţă şi muncă, modalităţi specifice de exprimare, motive predilecte, de ordin mai general.

De aceea, eforturile de "forare" în profunzimile culturii populare româneşti, în vederea identificării unor tradiţii geto-dace, nu trebuie să vizeze doar aducerea la lumină a unor "zăcăminte" bine cristalizate, ci şi urmărirea sensurilor de deplasare continuă şi amalgamare a "straturilor" culturale succesive.

Este desigur vorba de un efort care depăşeşte simpla inventariere de aspecte analoage, presupuse a fi raportate genetic, dar, în acelaşi timp, se demarchează de interpretările speculative, conducînd la ipoteze generoase, dar, în ultimă instanţă, inconsistente.

De fapt, o asemenea orientare, care tinde să releveze, atunci cînd este posibil, nu numai detaliul, ci şi complexul şi contextul, vizează tocmai reconstituirea, în liniile sale generale, a ceea ce Mircea Eliade desemna drept "atmosfera spirituală", iar Lucian Blaga considera "matricea stilistică" a culturii geto-dace.

In ceea ce ne priveşte, vom încerca, desigur fără a avea pretenţia de a putea propune o modalitate perfect echilibrată a celor două tendinţe de abordare, să aducem în discuţie, mai ales într-o intenţie exemplificativă, care se referă cu predilecţie la anumite domenii ale riturilor şi miturilor, cîteva posibile direcţii de valorificare a unor tradiţii geto-dace în cultura populară românească.

*

Un prim domeniu în care vom încerca să ilustrăm unele din ideile de mai sus este acela al obiceiurilor şi riturilor, care, pe drept cuvînt, a fost considerat deosebit de reprezentativ atît în ceea ce priveşte conservarea şi transformarea unor aspecte

concrete, practici străvechi, cît şi a unor categorii, valori şi norme cu un caracter mai general. Intr-adevăr, în contextul general al problematicii referitoare la continuitatea culturală, obiceiurile populare constituie repere esenţiale, datorită unora din trăsăturile lor de bază, evolutive, funcţionale şi structurale (vechimea, persistenţa, continuitatea, funcţionalitatea complexă, caracterul sincretic). Alături de limbă, afirmarea originii comune şi a caracterului unitar al datinilor, obiceiurilor, a devenit o componentă de bază a conştiinţei continuităţii şi unităţii evoluţiei istorice a tuturor românilor. Semnificativ este faptul că obiceiurile populare au fost invocate în această perspectivă nu numai de izvoarele interne, ci şi de numeroase scrieri ale unor autori străini, începînd din Antichitate şi pînă în perioada contemporană[1].

Ideile referitoare la raporturile de continuitate dintre unele rituri geto-dace şi obiceiuri româneşti s-au impus destul de timpuriu, deschizători de drumuri fiind unele din personalităţile de seamă ale culturii româneşti, precum Dimitrie Cantemir şi B.P. Haşdeu[2].

In perioada care a urmat, investigaţiile specialiştilor s-au orientat în special către determinarea unor "zăcăminte" geto-dace în obiceiurile româneşti. Asemenea elemente de continuitate au fost astfel depistate, utilizîndu-se o argumentaţie variată, mai mult sau mai puţin amplă, în măsura în care mărturiile izvoarelor antice, arheologice sau etnografice au permis-o, în obiceiurile de Rusalii (C.Popa-Liseanu[3]), în sărbătorile de iarnă (P.Caraman[4]) sau colinde (M.Pop[5]), în unele obiceiuri legate de muncă (Plugugorul, riturile legate de pornirea plugului, sărbătorirea primului fecior care a ieşit primăvara la arat, obiceiurile de seceriş (R.Vuia[6]), în Căluş (T. Papahagi[7]). Operînd o trecere în revistă a posibilităţilor oferite de asemenea investigaţii, Mircea Eliade consideră că elemente geto-dace, care au supravieţuit romanizării

şi creştinării, sînt de identificat în mitologia funerară, riturile agricole, obiceiurile sezoniere[8].

Este foarte probabil ca, în afara obiceiurilor menţionate mai sus, elementele de continuitate geto-dacă să se fi păstrat şi în altele. Procesul de identificare a acestora este însă îngreuiat de faptul că peste riturile geto-dace s-au suprapus o serie de ceremonii romane. Dar însăşi modalitatea destul de organică, ca şi răstimpul relativ scurt în care s-a realizat această simbioză, demonstrează că ea a pornit de la un fond autohton care se materializa în forme similare. In paralel, este foarte probabil ca, în afară de riturile geto-dace pe care izvoarele antice le menţionează, să mai fi existat şi altele, neînregistrate de asemenea mărturii externe, dat fiind că acestea se refereau direct mai ales la cultura păturilor suprapuse.

Dincolo de asemenea dificultăţi subiective, mai există şi altele obiective, legate, de pildă, de faptul că totuşi arheologia are mai puţin posibilitatea de a descoperi mărturii materiale ale unor activităţi, în primul rînd, cu un caracter spiritual.

Tocmai faptul că adesea arheologia nu a reuşit să ofere un răspuns mulţumitor unor probleme legate de riturile geto-dacilor i-a făcut pe specialiştii din acest domeniu să resimtă <u>necesitatea colaborării cu etnologia</u>. Astfel, reputatul arheolog I.H.Crişan arăta că, alături de alte categorii de izvoare, este necesară, în actualul stadiu al investigaţiilor, utilizarea "tezaurului gîndirii populare româneşti...pe care va trebui să-l transformăm din sursă secundară în sursă primară"[9].

Dar realizarea unei asemenea colaborări, deci impunerea contribuţiei etnologiei în acest domeniu atît de important al istoriei culturii şi civilizaţiei româneşti, depinde, în primul rînd, de calitatea acestui aport, de perfecţionarea teoretică şi metodologică a investigaţiilor şi, nu în ultimă instanţă, de îndrăzneala, dublată desigur de necesara obiectivitate, cu care vor fi atacate problemele.

Două sînt cerinţele care, după părerea noastră, pot face ca preocupările legate de identificarea unor "zăcăminte", reminiscenţe geto-dace în obiceiurile româneşti să depăşească un stadiu precumpănitor ilustrativist. Ne referim, pe de o parte, la utilizarea corelată a unui fond cît mai amplu de date: izvoarele antice scrise, mărturiile arheologice şi materialul concret de teren. Pe de altă parte, pe plan teoretic, se impune depăşirea practicii, totuşi destul de adesea uzitate, de a alătura aspecte mai mult sau mai puţin dispersate, fără a se avea în vedere reconstituirea, măcar în liniile sale generale, a complexului, sistemului de rituri, obiceiuri. Pe plan metodologic, se impune utilizarea metodei comparativ-istorice, care poate surprinde continuitatea unor elemente analoage prin înscrierea lor într-o serie evolutivă unitară, datorită existenţei unor condiţii istorico-culturale similare, ceea ce a făcut ca acestea să-şi păstreze semnificaţii, funcţii echivalente.

x

In ceea ce ne priveşte, vom încerca ilustrarea unora din ideile de mai sus prin cîteva consideraţii preliminare referitoare la domeniul riturilor şi obiceiurilor funerare. Ne-am oprit asupra acestui complex de credinţe şi rituri, dat fiind că, aşa cum s-a remarcat adesea, el a cunoscut o deosebită constanţă, conservînd aspecte de mare vechime, dintre care unele îşi au originea în substratul traco-geto-dac. Faptul a fost subliniat de arheologie, dar el s-a bucurat, în mod paradoxal, de mai puţină atenţie din partea etnologiei.

Vom începe prin a aduce în discuţie credinţa în nemurire a geto-dacilor, deoarece ea se raportează nu numai la semnificaţia riturilor de înmormîntare, ci, în general la concepţia despre viaţă şi moarte a strămoşilor noştri. Izvorul de bază îl constituie Istoriile lui Herodot (IV, 93), în care se arată că geţii cred că "ei nu mor, ci acela care piere se duce la Zamolxis"; în felul acesta ei doar "îşi schimbă locuinţa", călătorind spre tărîmul stăpînit de zeitatea lor supremă.

In raport cu acest pasaj şi cu altele similare din unele izvoare antice, se pot emite o serie de ipoteze care să elucideze formele în care credinţa în discuţie a trecut în mentalitatea populară şi în folclor, fără a fi modificată, în mod esenţial, de creştinism. In general, în cele mai arhaice creaţii tradiţionale laice, moartea este reprezentată ca o "mare trecere" într-o lume, desigur opusă celei de aici, dar nu cu totul străină de ea. Această "mare trecere" era imaginată, ca şi în izvoarele antice referitoare la credinţa în nemurire, ca o călătorie, ale cărei condiţii şi ţel apăreau în termenii destul de concreţi ai realităţii imediate, deci aparţineau universului contingent şi nu transcendentalului, ca în credinţele creştine. O asemenea concepţie se materializează, de pildă, în folclorul funerar românesc şi anume în "Cîntecul Zorilor", în care se afirmă despre mort "Că e călător,/Dintr-o lume,/Intr-altă lume,/Dintr-o ţară,/ In altă ţară,/Din ţara cu dor,/In cea fără dor"[10].

Despre unele <u>rituri funerare ale geto-dacilor</u> aflăm tot din Herodot (<u>Istorii</u>,V.8), care arată că, după ce mortul este expus trei zile, el este jelit şi se celebrează un ospăţ. Informaţii similare sînt de identificat şi în alte izvoare antice, precum Hellanicos (<u>Obiceiuri barbare</u>, 73), care consemnează, de asemenea, că înmormîntarea era însoţită de petreceri şi jertfe.

S-a încercat <u>identificarea în obiceiurile româneşti a unor practici similare</u>, echivalîndu-se ospeţele funerare cu mesele de pomană, aspectele ludice cu unele jocuri de priveghi, iar plîngerea mortului cu bocetele[11].

Vom mai adăuga că în alte practici se pot identifica reminiscenţe ale credinţelor după care moartea era reprezentată ca o "mare trecere", deci ca o călătorie, cum ar fi depunerea în sicriu a unor obiecte de uz personal, bani pentru "vămi", a lumînării denumită "toiag" etc. //

Etnologia are adeseori posibilitatea nu numai să ateste, ci chiar să explice unele practici funerare constatate arheologic. Astfel, faptului că, în perioada geto-dacă clasică, vasele pentru ofrande erau sparte sau puse cu gura în jos i se pot găsi similitudini în unele practici mai tîrzii, care au loc, de exemplu, în momentul scoaterii mortului din casă. Explicaţia acestor rituri poate fi raportată la marcarea ireconciabilităţii, opoziţiei şi a legăturilor univoce dintre lumea celor vii şi aceea a morţilor.

Dar etnologia este chemată nu numai să depisteze asemenea paralele, ci chiar să ofere ipoteze pentru rezolvarea unor probleme încă deschise. Astfel, descoperirea de morminte de copii care conţin şi arme din perioada geto-dacă poate fi explicată prin caracterul compensatoriu al riturilor respective, propriu şi unor obiceiuri româneşti, cum este îmbrăcarea tinerilor în costumul nupţial, pe care, ca şi în cazul obiectelor mai sus amintite, urmau să-l poarte în mod normal, dar întreruperea bruscă a existenţei lor îi împiedicase să o facă.

Etnologia poate contribui nu numai la rezolvarea unor aspecte speciale ale domeniului în discuţie, ci chiar a unor probleme de mai mare generalitate, care se raportează la elucidarea formelor de bază în care s-a realizat continuitatea elementului autohton pe viitorul teritoriu de locuire al poporului nostru. Precum se ştie, pentru perioada geto-dacă clasică de după secolul al III-lea î.e.n., în afară de cîteva monumente funerare princiare (tumuli), nu s-au mai descoperit decît izolat morminte care să aparţină populaţiei de rînd. Intre alte ipoteze menite să explice lipsa unor asemenea necropole este şi aceea după care, în anumite situaţii, determinate, de pildă, de presiunea unor forţe externe, resturile incineraţiei (rit predominant în acea perioadă) au fost depuse chiar în interiorul aşezărilor şi de aceea sînt mai greu de determinat arheologic. Urme ale unor asemenea eventuale

practici pot fi depistate parţial, în situaţii istorice similare, şi în tradiţiile româneşti de mai tîrziu. Este vorba de persistenţa, pînă la un moment dat, în unele zone, a practicii îngropării morţilor, de exemplu a copiilor, chiar sub locuinţă sau în curtea, grădina gospodăriei.La aceasta se adaugă şi existenţa unor rituri cu o semnificaţie similară legate de simularea opoziţiei la scoaterea mortului din casă, precum şi a unor morminte simbolice la poarta gospodăriilor.Insuşi faptul că adesea cimitirele erau amplasate în centrul aşezării[12] poate constitui un argument în favoarea ipotezei mai sus formulate, care, ca şi altele menţionate de noi, nu are pretenţia de a elucida în întregime şi definitiv problemele abordate,ci, în primul rînd, intenţionează să sugereze unele posibilităţi de rezolvare a lor.

*

Dacă în domeniul obiceiurilor şi riturilor există mai multe posibilităţi de îmbinare dintre analiza comparativ-istorică a unor date concrete cu urmărirea continuităţii unor valori şi motive de ordin mai general, în ceea ce priveşte alte sectoare ale spiritualităţii, cum sînt miturile şi legendele, problemele sînt mai complexe şi ele pot fi abordate, de cele mai multe ori, doar pe planul ideaţiei şi semnificaţiei.

Vom cita, în acest sens, exemplele celor două creaţii folclorice, considerate a reprezenta chintesenţe ale spiritualităţii româneşti, "Mioriţa" şi "Meşterul Manole", în legătură cu care s-a avansat, între altele, ipoteza că ar fi dezvoltat motive mitice şi rituale geto-dace.

Astfel, s-a considerat că "Mioriţa" reprezintă o adaptare a unor implicaţii ale "credinţei în nemurire" proprii geto-dacilor, iar "Meşterul Manole" ar constitui o fabulare pe marginea unor practici sacrificiale cu aceeaşi origine. Dar chiar acei cercetători,care au atras atenţia asupra unor asemenea posibilităţi de interpretare, au subliniat dificultăţile pe care le implică şi, în tot cazul, perspectiva complexă, evolutivă necesară în abordarea

lor. Astfel, Mircea Eliade arăta că "Miorița" reprezintă, în ultimă instanță, rezultatul unui proces creator, care a avut drept rezultat transmiterea unui comportament ritual primitiv într-o capodoperă poetică, prin înscrierea unor semnificații noi și a unui mesaj îmbogățit și mai elevat[13].

Așadar, acceptarea, ca ipoteză de lucru, a ideii relațiilor genetice dintre unele aspecte rituale, mitice geto-dace, și baladele amintite nu trebuie să ne conducă, în mod automat, la ideea conservării integrale a acestor elemente străvechi. Nu este acceptabilă nici concepția după care doar asemenea aspecte străvechi compun centrul de greutate al semnificației creațiilor folclorice în discuție.

Din punct de vedere estetic, creațiile folclorice au urmat desigur o cale proprie de evoluție, potrivit specificului procesului artistic. Mutații importante s-au produs și pe planul ideației, al semnificațiilor etico-sociale, corespunzător transformărilor firești intervenite în modul de gîndire, în mentalitatea populară.

Astfel, ca să ne referim doar la "Meșterul Manole", considerăm că semnificația principală a baladei nu este legată exclusiv de motivul "jertfei zidirii", ci de necesitatea de a realiza o construcție frumoasă și durabilă. In acest context, balada "Meșterul Manole" nu mai poate fi înțeleasă ca un mit despre un mit, ci un mit al ethosului constructiv, cu reale valențe istorice.

*

Fără îndoială, cele cîteva exemple oferite mai sus nu au avut intenția de a oferi posibilitatea unor concluzii teoretice de mare cuprindere. Totuși, varietatea aspectelor aduse în discuție, cărora desigur li se mai pot adăuga și altele nu numai din domeniul riturilor și miturilor, ci și din cele ale normelor etice, cunoștințelor, folclorului și artei, sugerează ideea legăturilor ample și complexe dintre tradițiile geto-dace și cultura populară românească. Or tocmai în acest sens doresc să se orienteze unele considerații

Aşadar, cultura populară românească se afirmă ca principala continuatoare, moştenitoare a tradiţiilor geto-dace atît pentru că le-a conservat şi le-a dezvoltat, cît şi deoarece a înlesnit transmiterea şi valorificarea lor în variate medii şi forme culturale, la nivelul diferitelor epoci, pînă în contemporaneitate.

NOTE

1 Cf.Al.Popescu, Contribuţia obiceiurilor populare la formarea conştiinţei de neam, în Anuarul Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice, seria A,1, Bucureşti,1979.

2 Cf.B.P.Hasdeu, Studii de folclor,Cluj-Napoca,Ed.Dacia, 1979.

3 C.Popa-Liseanu, Urme de sărbători păgîneşti,în "Convorbiri literare",XLI(19o7) nr.6, p.674 şi urm.

4 P.Caraman,Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi, Iaşi, 1931, p.92-93.

5 M.Pop, Sărbătoarea Anului Nou în tradiţia populară,în "Magazin Istoric", XIII (1979) nr.1, p.28 şi urm.

6 R.Vuia, Dovezi etnografice pentru vechimea şi continuitatea românilor în Transilvania,în Studii de etnografie şi folclor, Bucureşti,Ed.Minerva, 1975, p.93.

7 T.Papahagi, Mic dicţionar folkloric,Bucureşti,Ed.Minerva,1979,p.98.

8 M.Eliade, Zalmoxis,în "History of Religions", XI (1972) nr.3, p.296.

9 I.H.Crişan, Burebista şi epoca sa, Bucureşti, Ed.Ştiinţifică şi Enciclopedică,1977,p.447.

1o Cf.M.Pop, Ritul marii întreceri, în "Folclor literar", II (1968), p.81.

11 C.Belcin, Elemente de cultură geto-dacă în literatura antică,în "Apulum", VIII (197o),p.25.

12 Cf.I.Ghinoiu, Permanențe istorice în peisajul rural contemporan, în "Revista de etnografie şi folclor", XXII (1977) nr.2, p.188-19o.Pentru datele arheologice cu caracter general referitoare la atestarea unor rituri funerare geto-dace, am utilizat: D.Protase, Riturile funerare la daci şi daco-romani,Buc., Ed.Acad.R.S.R., 1971; Dicționar de istorie veche a României,Buc., Ed.Stiinţ. şi Enciclop.1976;I.Stratan, Al.Vulpe, Der Hügel von Susani, în "Praehistorische Zeitschrift", LII (1977), Heft 1.

13 M.Eliade, De Zalmoxis à Gengis-Khan, Paris,Payot,p.227.

BASMUL, MARTOR AL VECHIMII, UNITĂȚII ȘI CONTINUITĂȚII CULTURII ORALE POPORANE ROMÂNEȘTI

Corneliu Bărbulescu

In culegerile pe care le-am făcut în județele Neamț, Botoşani, Bistrița-Năsăud, Bihor, Sibiu am imprimat pe bandă de magnetofon un mare număr de povestiri care dezvoltau în diferite variante motivul narativ al omului care se transforma în lup, motiv cunoscut de altfel în literatura internațională de specialitate sub denumirea de Loup - garou, sau Werwolf și considerat a fi foarte frecvent în folclorul popoarelor din zonele europene de cultură celtică și mai ales în zona Balcanilor[1]

Faptul ni s-a părut demn de atenție și cercetîndu-l mai îndeaproape, am întrezărit modalități inedite de a sprijini teza noastră de lucru exprimată și în sesiunea științifică de anul trecut a Institutului nostru, adică : basmul - în speța motivul narativ, narațiunea poporană - poate fi un martor prețios pentru stabilirea istorică a vechimii, unității și continuității culturii orale a poporului nostru[2].

Povestirile pe care le-am cules și care desvoltă motivul narativ arătat sînt în general scurte și prezentate în mod frecvent drept întîmplări trăite în realitate, fiind de cele mai multe ori localizate și adesea chiar personalizate. De altfel este o trăsătură caracteristică povestirii orale românești această permanen-
contemporaneizare a faptului narat care astfel se înoiește me-
, rămînînd totuși același, ancorat în conștiința celor care îi
viață integrîndu-l în realitatea modernă imediată și trăiesc
ezent într-o atmosferă de mitologie ancestrală.

O parte din naraţiunile despre care este vorba le-am rînduit în patru grupe tipologice pe care le-am şi inclus în Catalogul sistematic, tipologic, analitic şi bibliografic al basmului poporan românesc la care lucrez:

Tip 370^{x}: O pereche de oameni, soţ-soţie, au plecat la cîmp să adune fînul. Femeia s-a suit pe căpiţă şi bărbatul aduna palele de iarbă de pe jos, apoi le arunca soţiei sale ca să le aşeze în jurul prepeleacului. La un moment dat, bărbatul i-a spus soţiei că se duce la izvor să bea apă şi ea să-l aştepte, să nu coboare de pe căpiţă. A plecat şi nu după multă vreme s-a arătat un lup (sau un cîine mare) care s-a repezit la femeia de pe căpiţă să o muşte. Femeia s-a apărat la început cu cîrpa de pe cap, dar animalul a apucat-o de veştmînt şi i-a sfîşiat o bucată din el. Femeia a lovit cu furca şi un dinte a pătruns în falca fiarei care a fugit sîngerîndă. Puţină vreme după aceea s-a arătat bărbatul care venea dinspre izvor ţinînd un ştergar la gură. Femeia l-a întrebat ce are şi omul i-a răspuns că s-a rănit la obraz într-un mărăcine cînd s-a aplecat să bea apă. Nevasta i-a povestit apoi cum a fost atacată de lup şi cum s-a luptat cu el. Bărbatul a rîs şi a încurajat-o, dar între dinţii lui, femeia a zărit scame din veştmîntul sfîşiat. Dîndu-şi seama că bărbatul ei a fost lupul care a vrut să o mănînce, s-a despărţit de el pentru totdeauna.

Tip 370 A^{x}: O femeie care trebuia să ducă un porc la tîrg să-l vîndă a angajat un căruţaş pentru a transporta animalul. Trecînd printr-o pădure, vizitiul a oprit căruţa şi a spus că se duce să bea apă de la un izvor. Femeia a rămas în căruţă să-l aştepte, dar s-a trezit atacată de un lup de care cu greu a scăpat apărîndu-se cu coada biciului şi rănindu-l la falcă. Vizitiul a venit dinspre pădure, femeia i-a văzut obrazul însîngerat şi a făcut cale întoarsă.

Tip 371[x]: Cîţiva tovarăşi plecaseră cu căruţele încărcate cu scări de lemn pe care să le vîndă prin satele din regiune.La un popas, pe cînd erau aşezaţi să mănînce în jurul focului, dinspre pădure s-a ivit un lup care, pprindu-se la o mică distanţă de drumeţi, îi privea cu jind cum mănîncă. Unul din comeseni,făcîndu-i-se milă de fiara înfometată, i-a aruncat peste foc o îmbucătură de mîncare. Lupul a mîncat-o şi a aşteptat să i se mai dea ceva. După ce acelaşi om i-a mai asvîrlit cîteva bucăţi de pîine, lupul a plecat spre pădure. A treia zi de drum, scărarii au ajuns într-un sat pe înserate şi treceau pe uliţa mare strigînd ce marfă aveau de vînzare. Dintr-o curte cu case gospodăreşti i-a chemat un băietan care le-a spus că stăpînul lui îi pofteşte să rămînă peste noapte în gazdă la el. Oamenii au primit cu bucurie, au vîrît căruţele în ogradă şi cînd au intrat în casă au fost întîmpinaţi cu o masă bogată. Miraţi, au întrebat ce s-a întîmplat şi după ce i-a aşezat la masă, stăpînul le-a spus că lupul pe care îl hrăniseră în pădure fusese de fapt el, că era lihnit de foame şi că bucăturile azvîrlite peste foc l-au scăpat pentru totdeauna de blestemul de a se mai face lup. Dimineaţa, gazda a cumpărat toate scările, a umplut căruţele oamenilor cu bucate drept mulţumire şi aceştia s-au întors la casele lor.

Tip 371 A[x]: Un grup de căruţaşi poposeau lîngă o pădure din care s-a auzit urlet de lup. Unul din căruţaşi şi-a rugat tovarăşii să-l lege de roata căruţei şi să-l păzească peste noapte, fiindcă simţea că i se apropie ora cînd să se facă lup. Tovarăşii i-au ascultat rugămintea şi toată noaptea omul s-a zbătut să-şi rupă legăturile şi să fugă în pădure, însă nu a izbutit. Dimineaţa le-a mulţumit tovarăşilor de drum că l-au ajutat să scape de blestem şi au pornit cu toţii mai departe.

In afara acestor naraţiuni de întindere mai mare, dintre care unele variante sînt adevărate piese antologice de literatură gotică, am înregistrat şi comunicări mai scurte, mai puţin fabu-

late, prin care povestitorul, oarecum explicativ, punea mărturie că cutare sau cutare om din sat a fost eroul unei întîmplări din cele povestite şi că faptele se petrecuseră aievea în cutare sau cutare sat. De remarcat este că în relatarea acestor naraţiuni şi în discuţiile care le-au urmat nu se poate găsi nici o urmă de superstiţie, teamă sau reticenţă în glasul ori în ţinuta povestitorului. Comunicarea acestuia cu ascultătorii este directă, clară, convingătoare, antrenantă, participativă, stabilind un complex de trăire fantastică în realitatea concretă a vieţii de toate zilele. La întrebările noastre dacă mai trăiesc şi astăzi unii din cei despre care s-a povestit, răspunsul a fost afirmativ, însoţit de observaţia că fiecare este om cumsecade, muncitor, liniştit şi nu produce nimănui nici o pagubă, nu are nimeni motiv să se teamă de el deşi toată lumea ştie că atunci cînd îi vine vremea "se face" şi umblă noaptea prin pădure. Deosebit de interesant ni s-a părut acordul unor participanţi la faptul povestitului respectiv asupra persoanei vizate în naraţiune. De asemenea am primit şi confirmări spontane, de o vădită valoare culturală pentru cei care cercetează mentalitatea şi psihologia poporană. Intr-un sat din judeţul Bihor[3], un povestitor de 61 de ani ne-a relatat întîmplarea unui văr al său, care trăia şi avea în anul culegerii - 1975 - şaptezeci şi patru de ani şi care fusese pădurar: Cînd era tînăr, în funcţie, vărul său, mergînd spre casă, cînd a ieşit din pădure, la marginea satului a văzut cum dintr-o ogradă a ieşit o femeie tînără, uitîndu-se ferit în toate părţile şi s-a îndreptat spre o poiană. Pădurarul a pus mîna pe armă şi s-a pitit după un ciot de copac la pîndă. Femeia s-a ascuns vederii într-o adîncitură a pămîntului şi din locul acela, în puţină vreme a ieşit o lupoaică frumoasă care s-a îndreptat spre culmea dealului unde ajungînd, a început să bauie. Vărul s-a dus la locul unde se ascunsese femeia şi a găsit doar hainele ei tocmite frumos lîngă o tufă.

După trei zile am mers la casa unei povestitoare din sat,

fiind însoţit tocmai de pădurarul de care fusese vorba, care şi el era un foarte bun povestitor şi lipsise din sat pînă atunci, deci nu avusese timp să discute cele relatate de vărul său. Femeia gazdă, printre altele, din vorbă în vorbă, ne-a povestit că în tinereţe (acum avea şaptezeci şi trei de ani), ieşind într-o seară din casă în curte ca să rînduiască ceva la coteţe, privind peste gard, a văzut cum o vecină iese tiptil din ogradă, se îndreaptă spre poiana din apropiere şi se ascunde după o tufă. După o vreme a văzut că din locul acela a ieşit o lupoaică mare care s-a suit pe deal şi a început să urle. Uitîndu-se cu teamă în jur, a văzut cum dinspre pădurea din marginea satului, un om cu o puşcă în mînă se îndrepta spre locul unde se ascunsese vecina. Pe noi ne-a surprins din ce în ce mai mult identitatea celor două povestiri, pe măsură ce ascultam uimiţi relatarea femeii, dar cînd a ajuns la descrierea omului cu puşca, însoţitorul nostru a exclamat încîntat: "ăla eu eram", spre uimirea sinceră exprimată printr-o interjecţie a povestitoarei[4]. Insoţitorul nostru a continuat să explice că s-a aşezat la pîndă să vadă dacă nu are drăguţ, apoi a continuat: "am găsit numa hainele. Se făcuse". La întrebarea noastră de ce nu i-a luat veştmintele, amîndoi povestitorii au răspuns simultan că nu se cădea,că femeie nu s-ar mai fi putut întoarce în om. Povestitoarea a continuat că atunci i-a spus şi mamei sale cele văzute şi că mama ei a sfătuit-o să nu cumva să mai spună cuiva, că vecina vine cu lupii şi le strică vitele. De atunci n-a mai povestit nimănui, vecina a murit şi ea a uitat întîmplarea, şi-a adus aminte de ea vorbind cu noi. Si exemple se mai pot da.

Din toate cele arătate se desprinde cu claritate gîndul că aici nu este vorba de o simplă relatare literară sau doar de colportarea unei veşti senzaţionale pentru lumea satului. Sîntem în faţa unui fapt complex de cultură orală, puternic ancorat în men-

talitatea colectivității respective, cu implicații etice, estetice pragmatice, înlănţuite logic într-o legătură dialectică ce nu poate fi eludată.

Ceea ce interesează în cercetarea noastră este mecanismul prin care în conştiinţa colectivităţii respective s-a conturat credinţa că oameni care se transformă în lupi există, credinţă de o concretenţă aproape materială, din care lipseşte orice urmă de superstiţie, misticism sau magie.

Este unul din marile paradoxuri pe care le întîlnim frecvent în sfera de cultură orală românească, sferă ale cărei modalităţi de reprezentare şi figurare reflectată a vieţii sînt diferite de cele ale sferei de cultură cărturărească, deşi amîndouă se trag din aceeaşi esenţă - conştiinţa umană în dezvoltarea sa dialectică şi istorică. Este surprinzător cum în cultura orală de-a lungul timpului, o noţiune concretă, exprimată într-un limbaj metaforic, prin repetare ajunge să fie primită şi înţeleasă în sens literal, iar metafora se personalizează, devenind ea o realitate concretă; se naşte personajul, circumstanţa, mitul.

Prezenţa acestui fapt în cultura orală a unui popor implică o mare perioadă de timp pentru cristalizare, o viguroasă continuitate şi o profundă unitate de gîndire pe întreaga arie de existenţă a poporului respectiv.

Continuînd firul discuţiei, trecem la fixarea unei a doua premise care în aparenţă nu ar avea legătură cu cele spuse mai sus deoarece datele nu ar aparţine folcloristicii. Noi am accentuat însă, încă de cînd am expus teza noastră de lucru, asupra procedeului nostru de relaţionare a datelor din perspectiva cercetării interdisciplinare a faptului de cultură orală a cărui complexitate fenomenologică ne obligă să ţinem seama permanent de întregul său, de logica interioară a devenirii sale.

Intorcîndu-ne în istoria formării culturii orale a poporului român, ne oprim doar o clipă la DACI al căror nume a făcut

obiectul unei ample discuţii între savanţi care, pe baza unei bogate bibliografii după scriitori şi istorici din antichitate sau moderni, au stabilit că acest nume are semnificaţia de oameni care se pot transforma în lupi, lămurind şi legătura cu simbolul heraldic, stindardul în chip de cap de lup cu coamă. Nu vom relua discuţia, ne vom sprijini comentariile pe unele aserţiuni exprimate în diferitele căutări..

Indiferent de speculaţiile teoretice făcute de cercetătorii care au semnalat uneori concepte religioase conturate în diferite faze ale gîndirii magico - mitice despre lup, faze care au determinat la diferite popoare comportamente rituale specifice de iniţiere cu caracter social-organizatoric ori cu caracter războinic, indiferent de concluziile psichanaliştilor şi clinicienilor asupra cazurilor de lycanthropie semnalate de-a lungul istoriei societăţii umane, nu se poate nega că denumirea de " om lup " (loup-garou, werwolf) - DACI din dacos, LUCANI din lykos, HARPINI din hirpus - nu reprezintă altceva decît o metaforă : poate "viteaz ca un lup", "crud ca un lup" , "ucigaş ca un lup" , "hoţ, luptător, lacom ca un lup" , etc., lupos imitarentur, metaforă care, particularizată la un om sau la un grup, a căpătat consistenţă nominală şi sens patronimic sau etnonimic.

Este de remarcat că atestările istoricilor arată că foarte multe triburi din zonele celtibere de pe continentul european, din Anglia şi din Irlanda, au purtat numele de "lupi" . Printre aceste triburi se află şi VOLKII originari din basinul dunărean mijlociu, populaţie celtică din ramura cunoscută sub numele de Belgi, din care o parte au fost semnalaţi în expansiunea lor răsăriteană în Peninsula Balcanică şi în spaţiul dunărean nord şi est carpatic.

Nu trebuie uitat amănuntul că celţii au convieţuit cu aborigenii traco-geţi de pe aceste meleaguri timp de peste şase secole începînd cam din secolul IV î.e.n. şi - după cum atestă descoperirile arheologice - s-au contopit complet cu aceste

populaţii după secolul II e.n., trăind în deplină simbioză culturală materială şi spirituală, au imprimat mărci ale culturii comune în toponimie, vocabular, tradiţii, credinţe, cultură orală, chiar ethnonimie încă dinainte de cucerirea romană. De aici se naşte ipoteza de lucru că DACII şi VOLOHII sînt de fapt acelaşi popor, căuria i se dădeau două nume diferite: daci, pentru cei care au fost organizaţi administrativ de Burebista şi Decebal apoi cuceriţi de romani şi volohi pentru cei care trăiau în celelalte teritorii aşa zise ale dacilor liberi inclusiv cei cuceriţi. Prima denumire era o denumire oficială, folosită de cărturari şi istorici numai pentru populaţia din teritoriul cunoscut de ei, cea de a doua era populară, generală, şi circula în oralitate. Această ipoteză se confirmă prin unitatea şi conţinutul culturii orale poporane a românilor de pe întregul teritoriu de limbă română, fie că o parte din ei au fost liberi, fie că au vieţuit sub stăpînirea administrativă a altor popoare. Aceşti VOLOHI - VALAHI, al căror etnonim a fost preluat de slavi la venirea lor pe aceste meleaguri, iar în sec.VII de la slavi de către bizantini[5], apoi generalizat prin impunerea limbii slave ca limbă a administraţiei în toată zona, aceşti VOLOHI, după cum spun şi specialiştii sovietici, sînt de fapt "strămo[illegible]i nemijlociţi ai tuturor populaţiilor est romanice"[6]. Ei însă nu au fost niciodată separaţi în teritoriul locuit de ei decît de imperativele locale social-istorice şi administrativ-politice, păstrîndu-şi unitatea şi comunicarea culturală, tot aşa cum ceva mai tîrziu, o mie de ani de despărţire administrativă nu au alterat cu nimic unitatea de limbă, spiritualitatea şi cultura românească din Transilvania, Moldova şi Muntenia.

Şi acum a treia premiză a discuţiei noastre: In tradiţia orală a popoarelor ruse, s-a înregistrat o bîlină datată de cercetători ca existentă din secolul XII al erei noastre. Este vorba de "Prinţul werwolf" (loup-garou, omul care se făcea lup) şi care se

numea Volh Vseslavevici[7]. Bîlina este foarte frumoasă, extrem de rară în folclorul slavilor (s-a mai consemnat o variantă doar în limba sîrbă) şi luată în totul ar putea fi încadrată ca naraţiune în tipul de basm 543 pe care îl avem viu în folclorul românesc. Este vorba de naşterea miraculoasă a prinţului Volh, într-un cadru de participare fantastică a întregii naturi: Intr-o grădină plină de verdeaţă, prinţesa Marfa Vseslaevna a călcat pe o lespede de piatră de sub care a ieşit un şarpe şi i s-a încolăcit pe picior, suindu-i-se pe coapsă, iar prinţesa a purces grea. La naşterea copilului natura s-a manifestat în mod spectaculos, fiul a crescut în mod deosebit, a învăţat în mod prodigios încă de la vîrsta cea mai mică să se transforme în chip de animal, să lupte şi să conducă oşti, a dus războaie din care a ieşit victorios datorită darurilor sale supranaturale, şi - ceea ce este deosebit de interesant - "tot în acea vreme au venit VOLHII" cum spune Povest vremenih let[8] sau Cronica cea dintîi.Interesantă este în bîlină menţiunea că prinţul era numit "Volh", cuvînt explicat de comentatori ca echivalent cu "om lup"[9]. Deci prinţului i se mai spunea şi omlup, werwolf, loup-garou, magician care se poate transforma în chip de lup. Acum reiese clară legătura care se poate face între DACOS şi VOLOHI. Nu mai insistăm asupra demonstraţiei, va face subiectul unui studiu special.

Pentru a încheia, potrivit celor propuse în vederea demonstrării tezei noastre, considerăm că interpretarea corectă, în perspectivă dialectică a cercetării interdisciplinare a faptelor de cultură orală aduce o reală contribuţie pozitivă la deslegarea multor întrebări existente încă în legătură cu geneza, unitatea, continuitatea şi vechimea culturii orale a poporului nostru, în care este exprimată însăşi entitatea noastră de neam.

PERSPECTIVE ETNOLOGICE DE DESCIFRARE
A CALENDARELOR AUTOHTONE

Ion Ghinoiu

Posibilitatea realizării unor studii de arheologie socială românească a fost întrezărită şi apoi practic dovedită prin lucrări de mare valoare ştiinţifică de către H.H.Stahl, Tr.Herseni şi I.Conea. Principiul metodologic constă în abordarea diacronică a fenomenelor contemporane care continuă să păstreze relicve şi supravieţuiri culturale. Astfel, dacă arheologii pornesc investigaţia de la trecut, de acolo de unde încep să aibă documente,sociologii şi etnologii, dimpotrivă, pornesc cercetarea de la prezent de unde recoltează probe păstrate mai ales de memoria socială. Ambele demersuri metodologice şi-au dovedit valabilitatea. Probleme extrem de importante atît pentru arheologi cît şi pentru etnologi, ca de pildă continuitatea civilizaţiilor şi culturilor pe teritoriul carpato-ponto-dunărean, a creatorilor şi transmiţătorilor lor - comunităţile umane, vor fi pe deplin elucidate numai printr-o cercetare interdisciplinară. Gîndurile exprimate în această comunicare le trimitem deci spre reflecţie arheologilor care afirmă sau infirmă legătura sanctuarului rotund din incinta sacră a Sarmisegetuzei cu calendarul dacic. Si dacă se va descoperi numitorul comun pentru un dialog ştiinţific, ipotezele arheologice şi etnologice pot deveni certitudini.

Pentru a fi eficient, orice calendar vechi trebuia să pună de acord dinamica manifestărilor umane cu factorii cosmici şi climatici caracterizaţi printr-o relativă stabilitate. Ca instrument de măsurare a timpului calendarul indica perioadele cele

mai favorabile pentru începutul activităţilor agrare şi pastorale, delimita zilele nelucrătoare de zilele lucrătoare, zilele faste de zilele nefaste, preciza rangul sărbătorilor şi le individualiza, prin diferite practici, de nesărbători. Descifrarea calendarelor autohtone care planificau activitatea oamenilor pe zile şi, uneori, pe momente ale zilei, înseamnă de fapt recuperarea unui valoros document ce ar putea deveni cod de referinţă pentru cercetarea civilizaţiei şi culturii tradiţionale româneşti. Cu toate neconcordanţele ivite de-a lungul timpului între coordonatele geografice, astronomice, climatice, biologice şi cele sociale, activitatea noastră continuă să fie ritmată de calendar.

Reglementarea vieţii sociale în raport cu scurgerea timpului s-a putut efectua numai prin observarea fenomenelor repetabile aflate în continuă mişcare <u>pe Pămînt</u> (succesiunea sezoanelor ploioase şi secetoase, ciclul biologic al plantelor şi animalelor) şi <u>pe Cer</u> (răsăritul şi apusul Soarelui, fazele de evoluţie ale Lunii etc.). Dinamica terestră l-a ajutat însă mai puţin pe om să-şi fixeze unităţi de măsură eficiente. Repetabilitatea fenomenelor meteorologice şi hidrometeorologice se desfăşoară în limite de timp mai mult sau mai puţin exacte; în România începutul sezonului ploios de toamnă sau al viiturilor de primăvară ale apelor curgătoare apare în fiecare an, dar niciodată la date fixe. Succesiunea şi durata zilelor, săptămînilor, lunilor, anotimpurilor, multiplii şi submultiplii anului calendaristic au fost deduse numai din mişcarea regulată a aştrilor.

Cercetările întreprinse pentru determinarea astronomică a direcţiei mormintelor din necropola de la Cernica (cultura Boian, faza I) au dovedit că preistoricii de acum 6.000 de ani cunoşteau succesiunea anotimpurilor pe care le legau de schimbarea pe orizont a punctului de răsărit al Soarelui[1]. <u>Argumentele astronomice, arheologice, şi etnologice sprijină existenţa la populaţiile ce au locuit ţinuturile carpato-ponto-dunărene a unui an solar cu durata</u>

aproximativă a mişcării de revoluţie a Pămîntului în jurul Soarelui

Precizarea duratei solare a anului este numai începutul drumului extrem de anevoios spre ţinta finală: reperarea locului de tăiere a timpului care curge liniar şi obţinerea timpului ciclic - repetabil în raport cu astrul de referinţă, Soarele -, originea unităţilor de măsură a timpului şi divizarea anului calendaristic, îmbrăcarea zilelor cu diferite practici tradiţionale şi reconstituirea calendarelor parţiale (festiv, agrar, pastoral, pomiviticol etc.).

Prima operaţie efectuată a fost caracterizarea zilelor anului solar cu ajutorul unor indicatori măsurabili a căror variaţie fie că a rămas nesemnificativă de-a lungul secolelor şi mileniilor, fie că poate fi cunoscută şi deci i se pot aduce corectivele necesare. Materialul etnografic referitor la sărbătorile calendaristice[2] a fost raportat la indicatori climatici (mediile zilnice ale temperaturilor şi precipitaţiilor înregistrate pe mai multe zeci de ani într-o localitate situată la altitudini medii - Clujul), astronomici (echinoxurile, solstiţiile, constelaţiile Zodiacului), biologici (indicatori sintetici care caracterizează ciclul biologic al unor plante şi animale străvechi: meiul, cînepa, oaia şi capra). In comunicarea de faţă ne concentrăm atenţia asupra indicatorilor etnografiei urmînd ca întregul fond de date să fie supus prelucrării matematice şi expus într-o lucrare mai amplă.

Instrumentul principal de lucru a fost un tabel sinoptic cu 365 de rubrici verticale reprezentînd zilele anului 1883 cu sărbătoarea mobilă a Paştelui la 25 martie şi 39 rubrici orizontale reprezentînd practicile tradiţionale prilejuite de sărbătorile calendaristice[3]. Practicile etnografice au fost localizate cu exactitate atît în timpul calendaristic cît şi în spaţiul sătesc de manifestare: vatră de sat, moşie, gospodărie şi cimitir.

Tabelul, obţinut cu mare risipă de efort, nu pare a justifica - la o primă analiză - demersul metodologic adoptat. Sărbătorile şi practicile tradiţionale ocazionate de acestea au o repartiţie haotică: unele se repetă; altele migrează din zona echinoxurilor în zona solstiţiilor;unele sînt diurne, altele nocturne; unele încep odată cu lăsarea serii,altele cu ivirea zorilor sau răsăritul Soarelui; unele durează o zi, altele trei - şase - şapte zile etc. Pentru a obţine unele clarificări parţiale şi a deschide perspectiva descifrării calendarelor autohtone materialul a fost coroborat cu elemente cosmice şi terestre de referinţă:

a. Neconcordanţa timpului civil cu timpul cosmic. Neconcordanţele mici de ordinul minutelor, secundelor şi fracţiunilor de secunde între timpul civil şi timpul sideral capătă, prin însumare, o valoare ce nu poate fi neglijată cînd este vorba de intervale mari de timp. Raportul dintre ziua, luna, anul civil, pe de o parte, şi ziua, luna, anul astronomic,pe de altă parte a fost cunoscut pe cale empirică cu mai multe secole şi milenii în urmă. Oamenii au folosit diferite sisteme de corectare a timpului civil asupra cărora nu insistăm. Unele din cele 14 mişcări deosebite ale Pămîntului cunoscute pînă în prezent[4] deşi au semnificaţie aparte în sincronizarea timpului civil cu timpul astronomic sînt luate în considerare numai de astronomie şi astronautică. Astfel, precesiei echinoxurilor, fenomen cosmic extrem de interesant, nu i s-a găsit încă utilitatea ştiinţifică şi practică în domeniile în care cronologia şi calculul timpului sînt indispensabile: arheologia, istoria etnologia etc.

Drumul anual al Soarelui pe bolta cerească (ecliptica) intersectează ecuatorul ceresc în două puncte echinoxiale. Zona inelară de 17 grade lărgime, de o parte şi de alta a eclipticii şi în care sînt cuprinse toate traiectoriile planetelor sistemului nostru solar formează Zodiacul. Zodiacul a fost împărţit în 12

căsuţe de cîte 3o de grade fiecare. Anul avînd 12 luni, se înţelege că Soarele va vizita lunar cîte o Zodie. S-a constatat însă că în aproximativ 2ooo de ani punctul vernal (echinoxul de primăvară) retrogradează cu 28 de grade adică cu o căsuţă zodiacală. Soarele, în mişcarea lui aparentă pe ecliptică, precede la echinoxuri cu cîte 5o,2 secunde (aproape un minut dintr-un grad) pe an. Fenomenul este cunoscut în astronomie sub numele de precesia echinoxurilor[5]. Cu peste două milenii în urmă, în momentul în care începea primăvara, Soarele se afla în dreptul constelaţiei Berbecul. In secolul nostru momentul începutului primăverii astronomice este marcat de prezenţa Soarelui în dreptul constelaţiei Peştii[6] (fig.1). Migraţia echinoxurilor cu aproximativ 3o de zile la un interval de 2ooo de ani a determinat rămînerea pe loc a celor mai multe sărbători echinoxiale şi solstiţiale. Pîrliile celebrate de poporul nostru pînă la începutul secolului al XX-lea la 2o,21 şi 22 iulie sînt sărbători specifice solstiţiului de vară de acum două mii de ani care se găseşte la o lună distanţă de actualul solstiţiu de vară (21 iunie). Sacralitatea cu care se săvîrşeau practicile legate de cultul focului şi soarelui a împiedicat adaptarea lor la factorul cosmic şi meteorologic. In schimb o sărbătoare dedicată culegerii plantelor de leac şi cosmeticii populare nu putea rămîne pe loc întrucît poziţia ei în calendar era dictată de perioada cînd erbaceele aveau într-adevăr calităţi tămăduitoare. Această sărbătoare a fost încontinuu adaptată la timpul cosmic şi condiţiile meteorologice, poporul nostru rezervîndu-i astăzi o zi din imediata apropiere a solstiţiului de vară: Drăgaica sau Sînzienele (24 iunie).

b. Hotarele şi miezurile timpului calendaristic. Precizări interesante ale termenelor calendaristice de altă dată le oferă aşa numitele miezuri ale timpului: miezul zilei, miezul nopţii, miezul săptămînii, miezul iernii, miezul verii. In credinţa populară acestea apăreau ca praguri şi momente critice în scurgerea timpului şi derularea vieţii omului. Hotarele anului solar erau

echinoxurile care, datorită faptului că ziua era egală cu noaptea, erau numite de popor "tîr înainte, tîr înapoi" sau "cît înainte şi înapoi". Momentele de hotar ale zilei astronomice erau considerate răsăritul şi apusul Soarelui. Hotarele şi miezurile acestui timp erau marcate de cele mai importante sărbători calendaristice; prima categorie simboliza naşterea dar şi degradarea timpului, cea de a doua categorie împlinirea şi maturizarea lui.

c. <u>Comportamentul păsărilor şi animalelor oracol</u>. Dintre păsările şi animalele cu semnificaţie deosebită în determinarea timpului calendaristic (începutul sau sfîrşitul anotimpurilor) ne-am oprit asupra acelora care au, conform tradiţiei populare, putere de prezicere: cucul şi ursul. Amîndouă apar şi dispar: unul prin migraţie în alte ţinuturi,altul prin hibernare pe meleagurile noastre. Fără schimbări de profunzime ale comportamentului, acestea nu ar fi prezentat vreo semnificaţie calendaristică, adică nu ar fi oferit omului momente de reper, de orientare în timp. Din motive practice se urmărea cu atenţie schimbarea comportamentului şi a altor vieţuitoare care aveau, ca şi în zilele noastre, semnificaţie meteorologică şi nu astronomică. Pentru a cîştiga virtutea animalelor-oracol, acestea trebuiau să sugereze,prin schimbarea comportamentului, că sînt supuse dispariţiei, temporalităţii şi morţii într-o unitate de timp calendaristic bine definită. Pentru măsurarea şi delimitarea timpului nocturn prezintă interes şi păsările domestice. Ciobanii din Carpaţii Meridionali duc şi astăzi la stîne cîteva găini şi un cocoş, orologiu străvechi de orientare pe timpul nopţii. Se cunoaşte că acest obicei îl aveau şi romanii care porneau în campaniile militare însoţiţi de cocoşi care le indicau momentele nopţii de schimbare a gărzilor.

d. <u>Cunoştinţele empirice de astronomie</u>. Reprezentările şi cunoştinţele de astronomie populară au izvorît din nevoi precise de orientare în spaţiu şi timp, de cronometrie. Îmbrăcate uneori în haină mitică, cunoştinţele empirice de astronomie formau

un sistem eficient de împărţire a timpului calendaristic. Fenomenele cereşti apar ca o lume de arhetipuri de la care obiectele de pe Pămînt şi-au luat asemănarea. Constelaţiile şi stelele poartă numele uneltelor agricole (Carul Mare, Carul Mic, Pluguşorul, Grapa, Coasa cu coporîe şi mîner), ale uneltelor meşteşugăreşti (Sfredelul, Burghiul), ale elementelor întîlnite în peisajul rural (Fîntîna, Fîntîna din Răscruci, Jgheabul Puţului, Hora, Casa cu Ograda,Coliba) sau în poveştile populare (Carul Dracului, Capra cu trei iezi, Fata de împărat cu cobiliţa). Din motive lesne de înţeles ocupaţia cea mai bine reprezentată pe bolta cerească a fost creşterea animalelor: Văcarul, Steaua Ciobanului, Ciobanul cu Oile,Stelele Ciobanului, Scroafa cu purcei, Găinuşa[6] etc. Păstorii, agricultorii, meşteşugarii, navigatorii s-au exprimat deci în grupuri stelare deosebite[7].

Prin prezentarea celor patru grupe de elemente cosmice şi terestre de referinţă ne-am apropiat de abordarea problemei cheie: structura şi submultiplii anului solar autohton.

1. Succesiunea zilei cu noaptea a fost prima unitate de măsurare a timpului oferită de către Cosmos pămînteanului. Inceputul zilei este considerat şi astăzi de popor răsăritul Soarelui şi nu miezul nopţii (timpul civil, oficial) sau miezul zilei(timpul astronomic. . Din considerațiuni de calcul lunar unele popoare vechi, de pildă iudeii, socoteau începutul zilei imediat după apusul Soarelui. Fenomenul astronomic care a determinat oamenii să aleagă seara ca început de zi trebuie să fi fost apariţia fazei lunare numită Lună Nouă în direcţia apusului imediat după sfinţitul Soarelui. In această ştafetă a aştrilor celor mai cunoscuţi de către oameni - Luna şi Soarele - îşi au originea sărbătorile noastre cu ajun, frecvente atît în calendarul gregorian cît şi în calendarul popular. Nu este lipsită de interes constatarea că cele mai însemnate sărbători sînt prefaţate de ajunuri[8]. După părerea cunoscutului astronom Ion Cprvin Sîngiorzan, posibilitatea începerii zilei atît la răsăritul cît şi la apusul Soarelui ar

fi în legătură cu asemănarea dintre forma deformată a discului solar din cauza refracţiei luminii şi culoarea roşie la apariţia şi dispariţia Soarelui de pe firmament. Amurgul era, pentru vremurile vechi, puntea de legătură în curgerea diurnă şi nocturnă a timpului.Bezna nocturnă apărea ca prim simbol al timpului care era măsurat, probabil, pe nopţi şi nu pe zile[9]. Conform credinţelor arhaice româneşti, între căderea serii şi miezul nopţii se desfăşoară un timp enigmatic, circulat de numeroase fiinţe malefice. Miezul nopţii, numit şi puterea nopţii, este momentul critic cînd binele şi răul sînt puse în cumpănă. Treptat, spaţiul nocturn se purifică, forţele binelui ies învingătoare fiind în plenitudinea forţelor la ivirea zorilor. Reţinem deci că ziua siderală divizată de răsăritul şi apusul Soarelui a fost împărţită în două de cîte un miez sau o putere (puterea zilei şi puterea nopţii).

2. Noaptea a căpătat adevărata substanţă a timpului de la astrul lunar care creşte, descreşte şi dispare în limite constante de timp. Tragedia Lunii este şi tragedia omului al cărui început, naşterea, deschide perspectiva sfîrşitului, momente biologice extreme separate şi ele prin miezul sau puterea vieţii. Spre deosebire de Soare care apare în fiecare zi a anului, fiind nelipsit din peisajul terestru, Luna a apărut oamenilor ca un astru capricios, supus temporalităţii şi morţii. Luna, considerată şi "mama pluralului", sugerează un proces de repetare, îndeplinind astfel condiţia esenţială a oricărui orologiu. Trinitatea a fost totdeauna de esenţă lunară, "divinităţile lună" împărţindu-se frecvent în treimi. Cifra trei din structura calendarului popular a fost obţinută fie prin însumarea a două faze lunare într-una singură (luna ascendentă şi luna descendentă), fie prin omiterea unei faze (Luna neagră sau perioada cînd Luna nu apare pe firmament). Combinaţia triadică dintre Artemis, Selene şi Hecate este un arhetip străvechi care apare,sub forme diferite, şi în religiile monoteiste[10]. Treimea creştină şi trimorfismul popular românesc păstrează în contextu

lor aritmologic vii reminiscente lunare. In calendarul popular domină cifrele de origine lunară care grupează zilele cîte trei (zilele dedicate sărbătorilor importante: Crăciunul, Circovii de iarnă Filipii de iarnă, Gadinele, Paştele, Alexiile, Rusaliile, Rusitorile, Armindeni, Todoruseie, Circovii de vară, Pîrliile, Filipii de toamnă, Foca-Teclele, Sîmedru, Martinii de toamnă, Sînicoară, Zilele bubatului), în multipli de trei(Zilele babelor, 9 joi rele, 9 marţi ale Repotinului), cîte patru (cifra indică numărul exact al fazelor lunare), cîte 12 (cifră rezultată din produsul lui trei cu patru), cîte şapte (săptămîna care cuprinde numărul de zile necesar pentru ca Luna să încheie o fază de evoluţie).

3. Deşi zilele săptămînii poartă numele aştrilor din sistemul solar. originea cifrei şapte şi organizarea întregului timp calendaristic pe săptămîni de şapte zile trebuie descifrate din observaţiile empirice efectuate asupra satelitului natural al Pămîntului care încheie o fază de evoluţie în aproximativ şapte zile şi nouă ore. Orice sfîrşit de perioadă calendaristică (săptămînă, lună, anotimp, an) avea un caracter nefast. Această trăsătură malefică este mai puţin evidentă la unităţile mici de timp, de pildă săptămîna. Se pare, totuşi, că ritualul sfîrşitului şi începutului de săptămînă cuprindea trei zile: sîmbăta al cărui caracter nefast era evidenţiat de "cele trei ceasuri rele", duminica care celebra victoria binelui asupra răului şi lunea care marca începutul săptămînii sub auspiciile cele mai favorabile pentru activitatea omului. Treptat timpul săptămînal se împlineşte, joia fiind mijlocul sau puterea săptămînii, după care se degradează - condiţie obligatorie pentru înnoirea lui. Analiza calendarului popular dă unele indicii că joia ar fi fost celebrată exclusiv sau alături de duminică. Victoria prestigioasei zi a Domnului, Duminica, s-a obţinut probabil sub presiunea bisericii care a folosit indirect, prin intermediul poporului, mijloace precreştine de combatere a joilor. Popularea joilor cu personaje malefice (Joimăriţa, Vîtoa-

sele) este numai un exemplu. Nu întîmplător tocmai în preajma Paştelui, sărbătoare centrală a calendarului festiv creştin, apar şapte sau nouă joi, toate încărcate cu semnificaţii nefaste. Ţiganii, care aşa cum spune o zicală populară "nu prea sînt duşi la biserică" şi care au asimilat şi păstrat unele obiceiuri străvechi de la autohtoni, îşi fac şi astăzi nunţile joia şi nu duminica. La fel procedează însă şi românii din unele sate maramureşene, de pildă Ieudul. Poporul şi-a însuşit săptămînile care organizau timpul religios (cu ziua celebrată duminica) deşi uneori le-a schimbat denumirile pentru a uşura evidenţa calculului pascal sau pentru a ţine socoteala zilelor şi săptămînilor cu interdicţii alimentare. Sînt însă săptămîni a căror denumire nu au legătură cu ritualul creştin: Săptămîna Nebunilor, Săptămîna "Caii lui Sîntoader" etc. Omul din popor, pentru a nu se duce de fiecare dată la preot, care şi acesta socotea adesea rostul Paştelui după boabele de grîu ce le purta cu grijă în buzunar, a inventat sisteme interesante de calcul calendaristic, specifice vremurilor cînd nu se ştia scrie şi citi.

4. Ca unitate de măsură a timpului, Luna are, în general, lungimea timpului necesar astrului nopţii să efectueze o mişcare de revoluţie în jurul Pămîntului. Se cunoaşte sigur că la unele popoare vechi (iudeii) fiecare lună începea odată cu apariţia pe cer a Craiului Nou (Luna Nouă); persoane anume urmăreau cerul dinspre apus şi îndată ce apărea Luna sub forma unei seceri subţiri se da de veste populaţiei prin sunete de trîmbiţe. Argumentele etnografice privind existenţa lunei ca măsură a timpului pe meleagurile carpato-ponto-dunărene sînt numeroase şi concludente. Nu putem preciza, în acest moment al cunoaşterii, faza evolutivă cu care debuta luna calendaristică. Inceputurile de lună din calendarul oficial de astăzi sînt lipsite de semnificaţiile astronomice de altădată întrucît nu sînt calculate în raport cu fazele de evoluţie ale Lunii.

5. Originea solară a anotimpurilor nu poate fi contestată întrucît acestea sînt rînduite de echinoxuri şi solstiţii. Rămîn însă două probleme deschise: numărul şi mărimea anotimpurilor. Ipoteza pe care o lansăm înainte de a aştepta rezultatele calculatorului este existenţa în calendarele autohtone a unui an divizat numai în două anotimpuri: vara şi iarna. Anotimpurile de trecere (primăvara şi toamna) au fost adăugate mai tîrziu, probabil pentru a pregăti şi a sublinia importanţa anotimpurilor de bază. Caracteristicile regimului diurn şi nocturn al zilei siderale le reîntîlnim, la altă scară de manifestare, şi în succesiunea celor două anotimpuri (vara şi iarna) ale anului sideral. Miezul iernii era considerat pînă recent la Circovii de iarnă (16-17-18 ianuarie) deci în preajma solstiţiului de acum 2ooo de ani. Exact la o jumătate de an depărtare de Circovii de iarnă cad Circovii de vară (16-17-18 iulie), la miezul verii sau la solstiţiul de vară de acum două milenii. Inceputurile anotimpurilor, care erau şi hotare ale timpului anual, le-am reperat în zona echinoxurilor (fig.2). Marea concentrare a sărbătorilor în anotimpul de primăvară nu indică vechimea mai mare a sistemului de împărţire în sferturi faţă de împărţirea pe jumătăţi a anului. Majoritatea sărbătorilor de primăvară se leagă de celebrarea Anului Nou roman la 15 martie şi, după unele consideraţii astronomice şi etnologice, a Anului Nou dacic în preajma zilei de 2o aprilie.

6. In încheiere încercăm să depistăm zonele marcate de sărbători care taie timpul în unităţi ciclice pentru a obţine pe această cale unitatea cronologică de bază - Anul. Prin ruperea timpului în ani, omul a dobîndit o figură imaginară circulară, simbol al totalităţii temporale şi reînceperii. Ca substitut al anului, cercul a fost divizat după parametri repetabili: răsăritul şi apusul Soarelui la solstiţii şi echonixii, ciclul şi fazele lunare etc. Principiile fundamentale ale celui mai simplu şi primitiv calendar solar le respectăm şi astăzi în organizarea timpului calendaristic.

Un calendar solar poate fi văzut astăzi în satul Sîmpetru Almaşului (jud.Sălaj) pe una din bîrnele exterioare ale altarului bisericii de lemn (fig.3). Calendarul este cioplit în lemn şi prezintă două cadrane: unul interior care indică momentele zilei (miezul zilei, miezul nopţii, răsăritul şi apusul) şi altul exterior care indică momentele cheie de referinţă ale timpului calendaristi (poziţia răsăritului şi apusului de soare la solstiţiul de vară şi solstiţiul de iarnă). Roata zimţată interioară arăta scurgerea diurnă şi nocturnă a timpului în timp ce roata zimţată externă arăta scurgerea timpului calendaristic anual.La construirea bisericii calendarul a fost probabil folosit ca motiv ornamental întrucît numărul crestăturilor interne (35) şi externe (62) nu mai respectă schemele numerologice ale calendarului solar. Totuşi regulile de bază ale calendarului solar au fost respectate deoarece, transpus pe orizontală, poate servi şi astăzi la orientarea cu exactitate a mormintelor în direcţia răsăritului, indiferent de anotimp şi condiţii meteorologice.

Etnologii şi istoricii religiilor au fixat, pe baza unui imens material comparativ, scenariul de desfăşurare a Anului Nou[11]. Fiindu-ne util în demonstraţie îl rezumăm pe scurt:

a. Regenerarea periodică a timpului era concepută ca o nouă creaţie, o repetare a actului cosmogonic primar. Timpul se maturizează treptat pînă la coacerea recoltelor după care degenerează spre a ajunge la starea de haos dinaintea creaţiei. La babilonieni, iudei, romani, mexicani sărbătorile cu caracter licenţios şi carnavalesc marcau ziua fără rang şi fără nume în care haosul, dezordinea şi excesele erau tolerate. Pentru a sublinia caracterul adîncilor prefaceri, sărbătorile reînnoirii se desfăşurau ziua, dar mai ales noaptea. După mii de ani constatăm că revelioanele secolului al XX-lea au rămas sărbători nocturne prin excelenţă şi abundă în excese (mîncare, băutură, distracţie) -

firave urme ale practicilor orgiastice de altădată. Stingerea luminilor la miezul nopţii însumează numeroase practici care simbolizau la cei vechi haosul şi moartea Anului Vechi, fără de care nu era posibilă naşterea Anului Nou.

b. Apariţia unui ciclu de sărbători care reduce simbolic durata anului la cîteva zile: ciclul sărbătorilor de iarnă care încadrează Anul Nou contemporan, cele două săptămîni ale începutului de an celebrat primăvara (Săptămîna Nebunilor şi Săptămîna Caii lui Sîntoader) este o altă trăsătură a scenarului de început de an. Intervalele de timp necesare renovării anului sînt delimitate prin sărbători importante prefaţate de ajun şi intersectate la mijloc de cîte o sărbătoare nocturnă cu rol de hotar între practicile care duc la distrugerea simbolică a Anului Vechi şi renovarea Anului Nou (Revelionul, Lăsatul Secului). Reducerea simbolică a anului solar este evidenţiată şi de practica întocmirii calendarelor meteorologice (calendarul de ceapă, calendarul din coji de nucă), fixarea unor corespondenţe climatice între zilele intervalului scurt şi lunile anului etc.

Scenariul începutului de an cuprinde un complex obligatoriu de practici: astronomice, meteorologice, sacrificii de animale şi păsări, sărbători nocturne, mîncăruri rituale, urme ale practicilor orgiastice, strigarea peste sat, aprinderea şi stingerea focurilor, aflarea ursitei, farmece şi descîntece, cultul morţilor etc.

Urmărind concentrările practicilor tradiţionale pe parcursul anului solar (fig.4) şi corelarea lor cu echinoxurile actuale şi cele de acum 2000 de ani, cu evenimentele istorice majore (cucerirea Daciei de către romani şi introducerea calendarului oficial cu început de an la întîi ianuarie) şi creştinizarea populaţiei autohtone (apariţia a două sărbători ale reînnoirii: Crăciunul solar şi Paştele lunar) am descoperit mai multe zone marcate de sărbători specifice Anului Nou:

1. Anul Nou celebrat în perioada 22-27 octombrie (zona echinoxului de toamnă de acum 2ooo de ani). Sînt indicii ca acesta să aibă cea mai mare vechime;

2. Anul Nou "dacic" sărbătorit în preajma zilei de 2o aprilie (zona echinoxului de primăvară în constelaţia Berbecul);

3. Anul Nou roman sărbătorit în prima parte a lunii martie (echinoxul de primăvară sau punctul vernal în constelaţia Peşti);

4. Anul Nou roman celebrat la întîi ianuarie (zona solstiţiului de iarnă).

Anul Nou biblic care începea la Intîi septembrie şi era datat de la presupusa Facere a lumii (55o9 î.e.n.) nu are corespondenţă în calendarul popular.

Calendarul popular cuprinde scheme numerologice de origine lunară (trei, nouă -multiplul lui trei-, şapte), solară (doi şi multiplul lui doi -patru, 36o şi submultiplul său 6o), solar-lunară (12 şi 24). Submultiplul direct al anului este duodecimal (Lunile anului), multiplii sînt decimali (deceniul, secolul, mileniul). Unul dintre cei mai cunoscuţi multiplii ai anului a fost însă viaţa de om împărţită la rîndul său după antica formulă în trei: începutul, mijlocul sau puterea vieţii şi sfîrşitul.

N O T E

1. Ion Corvin Sîngiorzan, Probleme privind preistoria astronomiei, în "Andomeda", seria II-a, nr. 1-2, Bucureşti, 197o.

2. Simion Mangiuca, Călindariu iulianu, gregorianu, şi poporalu românu, Tipografia Iulius Wunder, Alba, 1882; Sim. Fl. Marian, Sărbătorile la români. Studiu etnografic, vol. I Cîrnilegile, Institutul de arte grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1898; idem, vol. II, Păresimile, 1899; idem, vol III Cincizecimea, 19o1; Elena Niculiţă-Voronca, Datinele şi credinţele poporului român,19o3

19o3; Tudor Pamfile, Sărbătorile de vară la români. Studiu etnografic, în colecţia Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii. Bucureşti,191o; idem, Sărbătorile de toamnă şi postul Crăciunului. Studiu etnografic în Colecţia Din viaţa poporului român. Studii şi culegeri, XIX, Bucureşti, 1913; idem, Crăciunul, Studiu etnografic, în colecţia Din viaţa poporului român. Culegeri şi studii, XX, Bucureşti, 1914; idem, Cerul şi podoabele lui după credinţele poporului român, Socec, Bucureşti, 1915; I.A.Candrea, Iarba fiarelor, Studii de folclor, Cultura naţională, Bucureşti, 1928; German Traian, Meteorologie populară, Blaj, 1928; Episcopia de Alba Iulia, Calendarul creştin ortodox român 198o, Tipografia Eparhială, Sibiu.

3. Tabelul cuprinde zilele prescrise de tradiţia populară pentru observaţii astronomice şi meteorologice, sacrificii obligatorii de animale şi păsări, priveghiuri şi sărbători nocturne, urme ale practicilor orgiastice, jocuri cu măşti, farmece şi descîntece, obţinerea manei prin mijloace magice, aprinderea focurilor, ramura verde, interdicţii alimentare, interdicţii de muncă, zile dedicate fenomenelor naturii, vieţuitoarelor sălbatice, forţelor malefice, sănătăţii oamenilor, culegerii plantelor de leac, casei şi gospodăriei, agriculturii, creşterii animalelor, viticulturii, pomiculturii, albinăritului, industriei casnice, udatul sau stropitul oamenilor, animalelor şi plantelor şi altele.

4. Ion Corvin Sîngiorzan, I.M. Stefan, Ghidul Cosmosului, Vol.I, p.81, Ed.Minerva, Bucureşti 198o.

5. Idem, vol.II, p.225-226

6. Idem, vol.II, p.23o

7. I.I.Ionică, Drăguş un sat din Tara Oltului. Manifestări spirituale. Reprezentarea cerului, Institutul de ştiinţe sociale al României Bucureşti, 1944, p.59-61

8. Mihai Pop, Obiceiuri tradiţionale româneşti, Consiliul culturii şi educaţiei socialiste, Institutul de cercetări etnolo-

gice şi dialectologice,Bucureşti,1976,p.37

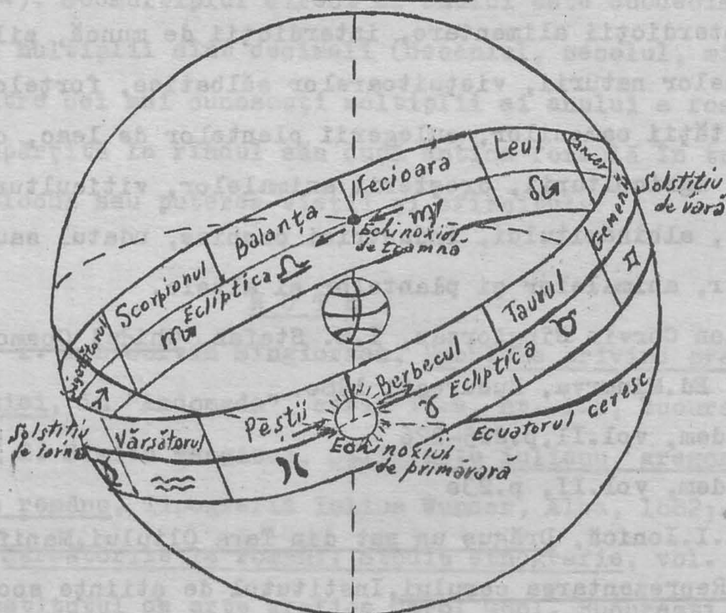
9. Mircea Eliade, Traité d'Histoire des réligions,Payot, Paris, 1949,p.143

lo. Gilbert Durand, Structurile antropologice ale imaginarului,Ed.Univers,Bucureşti,1977,p.356-358.

11. Mircea Eliade, Le Mythe de l'éternel retour,archétypes et répétition, Les Essais,Paris,1949; idem, Aspecte ale mitului Edit.Univers, Bucureşti,1978 ; Traian Herseni, Forme străvebhi de cultură poporană românească.Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Tara Oltului, Ed.Dacia,Cluj-Napoca,1977.

Fig. 1. PRECESIA ECHINOXULUI

Migratia echinoxului cu o zodie la aproximativ 2000 de ani



SOLSTIŢIUL DE IARNĂ
Miezul iernii
(Circovii de iarnă)

ECHINOXUL DE TOAMNĂ
obabil străvechi început
de an
(Sîmedru)

ECHINOXUL DE PRIMAVARĂ
Anul nou „dacic"
(Sîngiorz)

SOLSTIŢIUL DE VARĂ
Miezul verii
(Circovii de vară)

Fig.2 MIEZURILE SI HOTARELE ANULUI „DACIC"

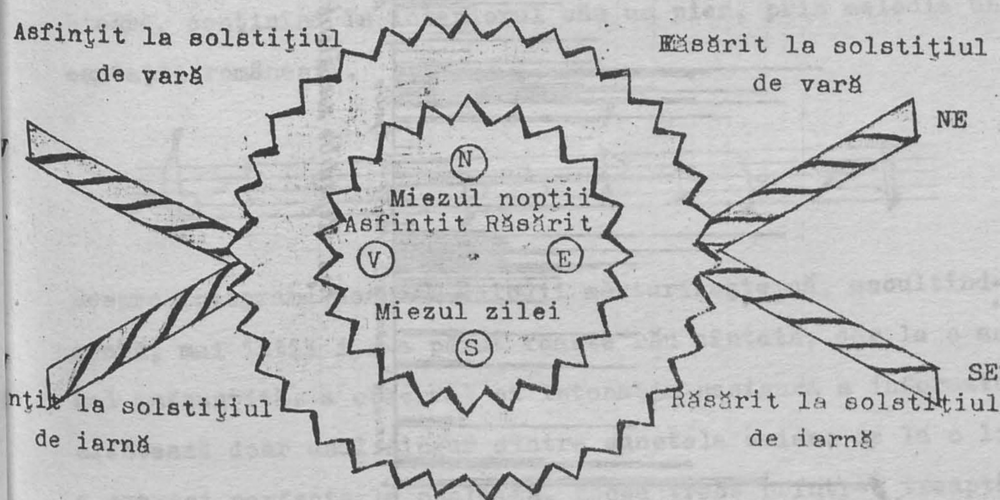


Fig.3 Calendar solar sculptat pe biserica din satul Sîmpetru Almaşului, jud. Sălaj

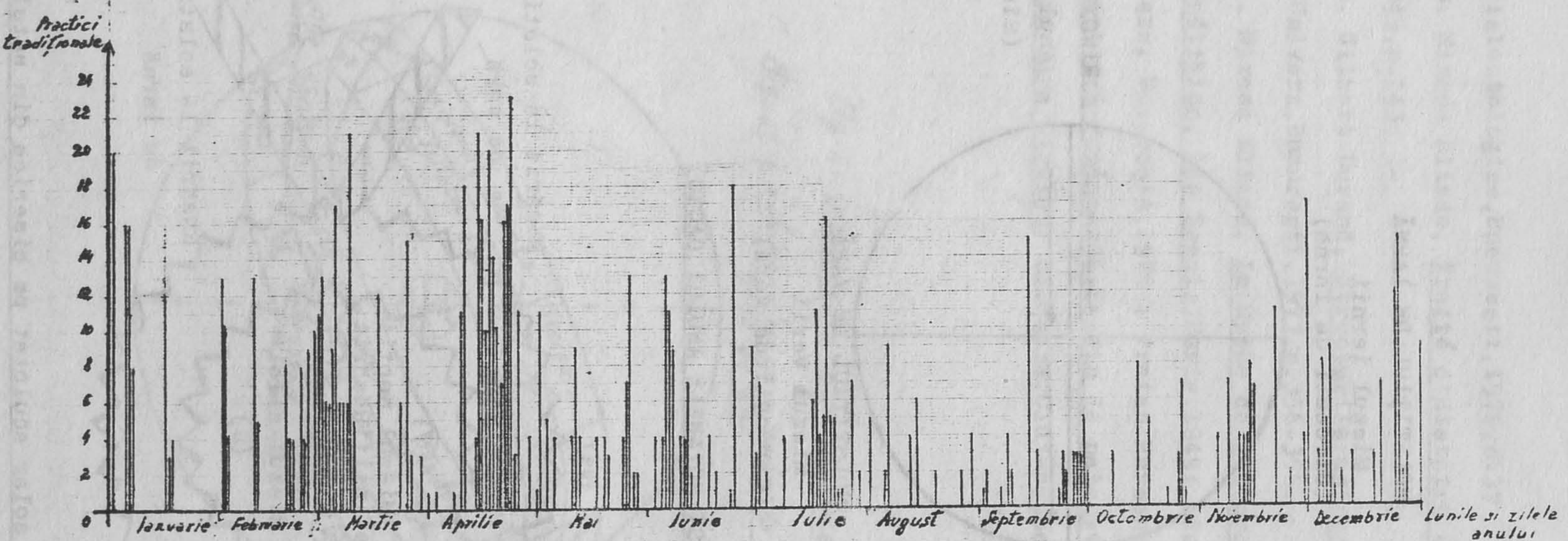


Fig 5. Repartiția sărbătorilor și practicilor tradiționale pe lunile și zilele anului 1883

STRUCTURA MODALĂ - ARGUMENT PENTRU UNITATEA ȘI CONTINUITATEA FOLCLORULUI MUZICAL ROMÂNESC

Eugenia Cernea

Comunicarea de față își propune să prezinte cîteva din aspectele esențiale ale principalelor structuri modale proprii cîntecului popular românesc, relevînd elementele constante pe parcursul succesiunii fazelor sale de evoluție. Este vorba de aria și persistența unui fenomen arhaic păstrat în folclorul nostru muzical, neîntîlnit în muzica occidentală și anume, prezența unor intervale "neutre"[1] de locul și rolul lor în cîteva dintre cele mai frecvente structuri modale, de importanța lor ca semnalizatori ai unor legături nemijlocite, neîntrerupte, între diverse structuri modale, aparent diferite.

In lucrarea sa privitoare la structurile modale penta- și prepentatonice, "Despre o melodie rusă", C.Brăiloiu exemplifica un bicord, conținînd în interiorul său un pien, prin melodia unei incantații românești.

Despre fonograma acestei melodii mărturisește că, ascultînd-o în grabă, mai întîi i s-a părut foarte rău cîntată, dar la o analiză mai amănunțită, a observat că intonația nesigură a informatoarei afectează doar unul singur dintre sunetele emise; de la o limită a cvartei perfecte la cealaltă, vocea trece printr-o treaptă intermediară nedeterminată, prea acută sau prea gravă. In final, definind această <u>structură</u> ca <u>bitonică,</u> cu intonarea caracteristică a

pienului la o înălţime mobilă, Brăiloiu conchide că interpretarea informatoarei "se distinge prin puritatea stilului". Este vorba de un sunet "neutru".

Un exemplu muzical în transcriere integrală ne permite să urmărim mai îndeaproape comportarea acestui sunet intermediar.

fg. 63o6 e Cîmpofeni (Gorj)
Culeg.C.Brăiloiu,1938 Inf.N.Rasoveanu,11 ani
Transcr.M.Kahane şi Gh.Rădoi,11 ani

2.

♩=66

Stăi, ploa-ie, stăi, Că vi-ne şi soa-ri-le
Si-ţi ta-ie pi-cioa-ri-le, Cu un mai, cu un mai,
Cu că-ciu-la lui Mi-hai, Pli-nă de coji de mă-lai.

Lăsînd la o parte faptul că această melodie cuprinde şi lunecarea la cvarta inferioară, precedînd prin aceasta structura plagală a modurilor noastre, remarcăm că pienul apare în trei ipostaze: ca <u>mi</u> uşor urcat (deci la o înălţime intermediară între <u>mi</u> şi <u>fa</u> natural), ca <u>fa</u>, dar cu o apogiatură care relevă tendinţa lui descendentă, sau ca un grup melismatic pe <u>fa</u> şi <u>mi</u>. Mecanismul aparţine unei <u>structuri bitonice</u>, caracteristice, în care cvarta - intonată întotdeauna exact - este împărţită în două intervale în loc în trei. Uneori, cînd sunetul intermediar cade exact la mijlocul intervalului de cvartă, se realizează două intervale egale, am spune de secunde mărite sau terţe semimicşorate, care - dacă le raportăm la sistemul temperat Mercator-Holder - observăm că cuprind fiecare cîte 11 come. Intrucît acest sunet intermediar nu-l găsim decît rareori constant în întreaga melodie, trebuie să

ne imaginăm că granița dintre cele două intervale ale cvartei nu se află în acest punct fix, ci într-un segment egal cu un interval de semiton, în limitele căruia interpretul are libertate de opțiune: el poate emite un fa sau un mi; un fa↓ sau un mi↑ (înălțime "neutră" la care cele două sunete se pot, fie suprapune, fie apropia mai mult de una sau de cealaltă limită); poate emite, de asemenea, un grup de fa-mi sau mi-fa legat sau glisat pe o silabă.

Impărțirea cvartei printr-un sunet "neutru" este, fără discuție, un procedeu arhaic și nu întîmplător îl găsim tocmai în cîntecele rituale ale Gorjului. In melodiile mai evoluate se întîlnește foarte rar ca interval neutru constant[2]. Mai adesea își asociază trepte ale pentatonicului sau diatonicului, dar rămîne prezent - ceea ce este important - în special la cadențele interioare, influențînd coloritul modal, cu același mers descendent în formule melodice sau în grupe melismatice. Intr-un cuvînt, structura modală a incantației devine formulă de cadență în cîntecul liric, cu care, prin aceasta se înrudește; treptele constitutive trec în grupe melismatice de cadență.

Dăm un exemplu din Bihor.

B.Bartók, Rumanian Folk Music, nr.58 i Dumbrăvița de Codru (Bihor)

Inf.Măria Pătruț, VII, 1917

3.

♪=330

Me - re-un că-pi - tan pă va - le,

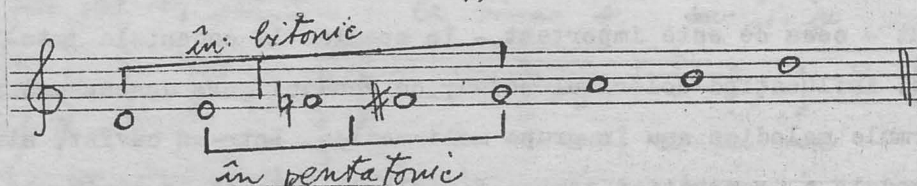
Me - re-un că-pi - tan pă va-le

Cu - tri su-te - de - ca - ta - ne.

Am menționat că această structură bitonică de cvartă își asociază trepte ale pentatonicului, cu care alternează pe parcursul unei

melodii. Ea însă nu evoluează spre pentatonic.

Pienul pentatonicului sau prepentatonicului se situează în interiorul unei terțe mici, afectînd semitonul ei central: mi-(fa-fa diez)-sol, sau si-(do-do diez)-re, așadar, pentru noi, pienii pentatonicului, treptele sale fluctuante, sînt fa și do. In bitonicul de cvartă este afectat tot semitonul central; acesta este compus însă - în accepția noastră diatonică - din două trepte mi și fa, ambele cu fluctuație exclusiv spre interior. In cazul nostru, mi devine mobil în direcția lui fa, iar fa în direcția lui mi, de unde rezultă că ambele intervale se comportă ca pieni, deci nici una din trepte nu poate deveni constitutivă, în scara pentatonică.



Mai frecventă decît structura bitonică de cvartă este cea de cvintă. De regulă, cele două structuri nu coabitează. Atenția ni s-a concentrat asupra faptului că în această structură se mai păstrează un număr apreciabil de variante în care intervalele neutre se mențin constant în întreaga melodie, așa încît ele pot fi notate ca armură la cheie. Impărțirea ei intervalică apare în trei modalități: cu terța neutră, cu cvarta neutră sau cu ambele intervale neutre. Terța neutră, în principiu, împarte cvinta în două părți egale, fapt remarcat încă la începutul secolului de Hornbostel. Intr-adevăr, foarte adesea intervalul neutru se aude ca și cînd s-ar afla exact la mijlocul semitonului în care este plasat. Aceasta l-a determinat pe Bartók să-l noteze cu ♯/2 sau ♭/2. Pentru început am adoptat și noi aceste semne în transcrierea doinelor din Maramureș. Dificultatea deosebită de transcriere a lor ne-a făcut să descifrăm adevăratele dimensiuni ale acestor intervale. Experiența noastră a fost următoarea: De la re la fa semidiez impresia sonoră este de terță mare ușor coborîtă. Dacă

considerăm că este vorba de un sunet distonat, atunci aşteptăm ca informatorul să se redreseze la sunetul următor, sol sau sol diez. Dar în loc de aceasta auzim un sol semidiez. Intre fa semidiez şi sol semidiez ar fi trebuit să se audă un interval de secundă mare, dar în realitate aceasta sună ca o secundă mare uşor coborîtă, ceea ce pentru auzul nostru obişnuit cu diatonica, iarăşi pare o distonare. Dacă informatorul ar fi distonat două sunete succesive, ar fi trebuit ca mai departe să execute o mutaţie; fie să alăture lui sol semidiez un la la interval de semiton, şi atunci acel la nu ar mai fi coincis cu sunetul diapazonului, ci ar fi sunat ceva mai jos, fie să îl urce pe la cu un semidiez, pentru a avea un interval de ton întreg şi atunci acel la ar fi sunat ceva mai sus decît la natural. Ce se întîmplă în realitate ? La verificarea cu diapazonul, re şi la se află întotdeauna la interval de cvintă perfectă. Intre sunetele pe care le-am notat cu fa semidiez şi sol semidiez şi între acestea din urmă şi la sînt intervale egale, sau aproximativ egale. Ştim că în sistemul diatonic o cvintă cuprinde trei tonuri şi un semiton, adică după sistemul Mercator-Holder 3 x 9 + 4 = 31 de come. In cvinta care cuprinde intonaţia explicată mai sus avem patru tonuri uşor micşorate, aproximativ egale şi nici un semiton, adică 3 x 8 + 7 = 31 de come.

mg. 3162 z Mara (Maramureş)

Culeg.E.Cernea,Mara,21.8.1966 Inf.Maria Grigoriţă,58 ani

Transcr. E.Cernea

5.

♪ = 208

Hai, Dui — nu, mădi — că,

Cîn- tă pu — iu cu — cu- lui

Dui- na, mîn-dră şi dui-na
glis. hai, da în mij-lo-cu co-dru-lui,
dui- na, măi
D'a- se cîn-tă de cu je-le,
Dui- na, mîn-dră şi dui-na

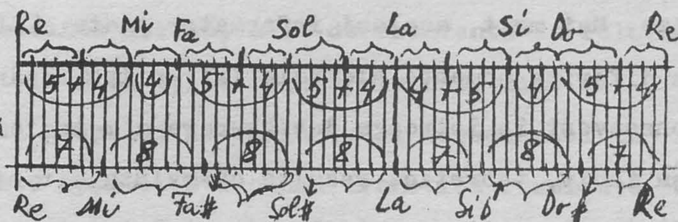
In cazuri mult mai rare, acelaşi bitonic de ovintă, căpătînd un ambitus de octavă, menţine la înălţimi constante fundamentala, cvinta şi octava. In afară de terţă şi cvartă, devin neutre sexta şi septima:

6.

După cum se vede, sistemul nu este tetracordal, ca cel diatonic; bitonia de cvintă rămîne prezentă prin răsturnarea cvintei la cvartă. Intervalele calculate, cu aproximaţie, în come sînt: (3 x 8) + 7 + (2 x 7) + 8 = 53. Rezultă o <u>structură anhemitonică</u> originală. Subliniem că este vorba de o structură anhemitonică şi nu de o structură care cuprinde sferturi de ton. Aşa încît notarea cu semnele ♯ şi ♭ , adoptată de Bartók mai tîrziu se dovedeşte mai convenabilă.

Sistemul Mercator-Holder

Structura anhemitonică bitonică cu trepte neutre



Intrebarea care ne-o punem este: a existat oare această structură în vechime în exclusivitate ca sistem şi exemplarele în care o găsim astăzi convieţuiesc cu formele în care a evoluat, sau vechimea sistemului s-a exprimat întotdeauna prin libertatea fluctuaţiei treptelor respective ? Pentru prima ipoteză pledează procentul de 7,3% în care am găsit această structură în colecţiile publicate, cu trepte neutre consemnate la cheie[3]. Cea de a doua ipoteză admite posibilitatea vieţuirii bitonicului cu trepte neutre idependent, dar nu ca sistem unic, ci ca una din ipostazele sistemului bitonic cu trepte interioare mobile. Fapt este că astăzi sistemul bitonic de cvintă de care ne ocupăm are următoarea particularitate: treapta treia, fa, apare în trei ipostaze: fa natural, fa neutru sau fa diez; treapta a patra, sol, apare şi ea în trei ipostaze: sol natural, sol neutru sau sol diez.

Prezenţa pasageră a intervalelor neutre este mult mai mare decît cea constantă. Predomină terţa şi cvarta. O formă interesantă de fluctuaţie ne-o relevă utilizarea mai multor înălţimi neutre ale aceleiaşi trepte, ca formă de expresie. Pentru asemenea cazuri am diferenţiat înălţimile printr-o săgeată simplă ↓ pentru mijlocul semitonului şi alta cu cap dublu descendent sau ascendent ↓↑ pentru sunetele mai apropiate de limitele sale. O altă formă specifică a acestei fluctuaţii o reprezintă glisarea lentă, aproape imperceptibilă, pe note prelungite sau pe recitativ, prin care sol natural ajunge la sol diez, în special în doine şi care se notează printr-o săgeată oblică deasupra notei, orientată în direcţia spre care urcă sunetul. Cea mai importantă însă dintre formele de manifestare ale sistemului de care ne ocupăm este aceea prin care una şi aceeaşi melodie poate avea variante în oricare dintre ipos-

taze. Mai mult, acelaşi informator poate cînta aceeaşi melodie în diferite momente ale sale într-o ipostază sau alta, păstrînd consecvent în întreaga desfăşurare a melodiei înălţimea adoptată. Aşa încît, teoretic, rezultă că cvinta bitonică este împărţită printr-un semiton central, situat între terţa mică şi terţa mare, în limitele căreia această treaptă are libertate de mişcare, putînd apare ca fa, fa neutru sau fa diez. Prin acelaşi raţionament, remarcăm o subîmpărţire a cvintei,de data aceasta a intervalului dintre fa diez şi la printr-un semiton central, situat între sol şi sol diez, treapta a patra avînd posibilitatea de a se manifesta ca sol natural, sol neutru sau sol diez. La nivelul variantei, structura modală poate fi atribuită prepentatonicului sau anhemitonicului cu intervale neutre, diatonicului sau cromaticului,dar la nivelul grupului de variante se relevă apartenenţa grupului la sistemul bitonic cu trepte interioare mobile.

Am analizat aceste aspecte în doina maramureşeană. Aici bitonicul de cvintă are aceeaşi lunecare la cvarta inferioară,ca şi melodiile bitonice de cvartă ale invocaţiilor din Gorj, cu care prin aceasta - între altele - se înrudeşte. Treapta a doua, mi, este nefluctuantă, dar şi neconstitutivă; ea apare numai în pasaj sau lipseşte total. In schimb, cele două trepte alăturate, fa şi sol sînt fluctuante, dar sînt constitutive. Chiar şi numai faptul că două trepte alăturate pot fi neutre sau fluctuante este un prim indiciu că structura care le cuprinde nu se încadrează în sistemul penta- sau prepentatonic şi ca atare, regulile pienilor nu i se pot aplica. Sistemul se pare că îşi are regulile sale. Ca trepte mobile, uneori fa neutru coboară la fa natural, iar sol neutru urcă la sol diez, conturîndu-se astfel o secundă mărită.In acest sens, este deosebit de preţioasă observaţia lui Bartók: "...adeseori terţa superioară a sunetului final (sol n.n.) sună între si bemol şi si becar cvarta între do şi do diez, apoi, în mod bizar secunda,mărită si bemol - do diez parcă apare în melodie[4].

Reamintim că secunda mărită, atît de frecventă în folclorul nostru între treptele 3 şi 4, de regulă, nu este nici ea constantă în interiorul grupului de variante şi adesea nici în interiorul unei variante aparte. Structura cromatică rezultată este şi ea una din faţetele sistemului de care ne ocupăm. Devine astfel evidentă legătura dintre bitonicul cu treptele 3 şi 4 neutre şi structura cromatică cu secunda mărită între aceleaşi trepte. De asemenea devine explicabilă legătura dintre mult mai puţin frecventele sexte şi septime neutre şi scările cromatice mai puţin răspîndite la noi cu secunda sau cu una din secundele mărite pe treptele 6 şi 7.

Neutralitatea sau fluctuaţia intervalelor modale favorizează o concepţie muzicală omofonă.

Din cele de mai sus nu decurge neapărat că structura bitonică cu intervale neutre premerge şi determină apariţia celei cromatice, că ea ar fi o structură precromatică, deşi zonele geografice ale intervalelor neutre coincid în bună măsură cu cele ale secundei mărite[5] şi ale muzicii omofone. Filiaţia nu este exclusă, însă materialul folcloric comparabil nu ne poate oferi o confirmare certă în această direcţie, ci numai în direcţia înrudirii acestor structuri. Inrudirea constă în faptul că ele reprezintă două aspecte structurale particulare ale aceluiaşi sistem bitonic plurimodal, caracterizat prin mobilitatea treptelor sale modale. Atît structurile diatonice, cromatice, pentatonice sau anhemitonice cu intervale neutre, cît şi structurile de interferenţă ale acestora - în măsura în care ele manifestă variabilitate modală în cadrul grupului de variante - reprezintă ipostazele în care vieţuieşte sistemul plurimodal.

De aici nu trebuie să se înţeleagă că am putea să considerăm că sistemele pentatonic, diatonic şi cromatic ar deriva din sistemul bitonic plurimodal. Ca sisteme, pentatonicul, diatonicul şi cromaticul deţin structuri constante, în timp ce sistemul

bitonic plurimodal presupune - dimpotrivă - libertatea de mişca
a treptelor sale modale. Mobilitatea treptelor intră în însăşi concepţia muzicală a mediului nostru folcloric. Aceasta se manif
prin pluralitatea structurilor modale în cadrul grupului de vari
te apartenente sistemului; indiferent în care dintre ipostazele modale se realizează varianta, pentru purtătorul nostru de folclo
ea reprezintă aceeaşi melodie. Aceasta nu demonstrează nicidecum o indiferenţă modală, ci, dimpotrivă, un deosebit rafinament în alegerea uneia sau alteia dintre nuanţele paletei coloristice modale. Desigur, şi în această alegere există consacrări tradiţio-
nale pe genuri muzicale, pe funcţii şi pe stări afective.

Este semnificativ că în cîntecul liric, în majoritatea sa
aflat în structura modală pendulatorie la interval de secundă ma
ascendentă, sunetele neutre se află pe aceleaşi trepte 3 şi 4 fa
de prima treaptă de sprijin, re, de unde se poate deduce o filia-
ţie modală directă între doină şi cîntecul liric, în plină vigoare
şi astăzi. Cu toate că ambitusul melodiilor creşte, structura de
ne mai complexă, pendulînd între două sfere modale, iar treapta a doua, mi, devine aici constitutivă, totuşi aceleaşi trepte, fa şi sol, fluctuează în cîntecul liric, ca şi în doină. Acest loc comun confirmă însăşi filiaţia structurii pendulatorii a cîntecul
liric din structura unimodală a doinei. In evoluţia modală a cîn-
tecului s-a remarcat că pendularea între nota de la cezura princi-
pală şi finala se face la terţa mică descendentă, structura apro-
piindu-se de modul major-minor, cunoscut în muzica occidentală. Urmărind treptele neutre în aceste moduri, am constatat că, dacă îl considerăm pe sol drept primă treaptă de sprijin a modului, atunci treapta neutră întîlnită va fi treapta a VII-a, fa. Care este de fapt realitatea ? Fa este vechea treaptă a treia faţă de prima treaptă de sprijin a pendulatoriului la secundă ascendentă, despre care am vorbit mai sus. Rezultă că modul major-minor în relativitate de terţă (sol-mi) este de fapt conceput de creatorul

nostru popular ca un mod eliptic de re, locul comun rămînînd același. Uneori, mai rar, la prima vedere întîlnim și alte trepte neutre; la o analiză atentă însă vedem că avem de-a face cu o terță sau o cvartă neutră într-un grup melismatic conceput ca metabolă. Se mai poate remarca și treapta a doua ușor coborîtă în cadența frigică.

Fără discuție, existența în țara noastră a sistemului plurimodal, cu toate ipostazele sale modale, inclusiv cu cele care cuprind intervale neutre, demonstrează rădăcinile sale adînci pe teritoriul Carpato-Dunărean. Este destul de probabil ca peste tot unde practica folclorică cunoaște structuri cu intervale neutre și cromatice, pe aceleași trepte sau pe altele, să fie prezent și un sistem plurimodal, conținînd structurile modale specifice acelor zone. Ca și sistemul pentatonic, care a fost descoperit pe diverse teritorii ale globului, fără legătură între ele în decursul istoriei, tot așa și sistemul bitonic plurimodal s-a putut naște independent în diverse zone geografice ale continentelor. Știm că atît intervalele neutre, cît și secundele mărite sînt cunoscute în Orient și în Sud-estul Europei. Totuși, nu există legătură directă între muzica străveche de pe teritoriul țării noastre și cea a popoarelor orientale. Dacă ne-am gîndi la triburile de origine iraniană care au trăit un timp pe teritoriul Daciei, sciții și sarmații, atunci ar trebui să ne reamintim că sciții au trăit și pe teritoriul Rusiei și totuși acolo nu au lăsat în urma lor nici intervalele neutre, nici secunda mărită. Acest sistem, este, fără discuție, străvechi, și nu poate fi atribuit influenței orientale tîrzii, exercitate prin turci[6].

Din colecțiile existente, se poate constata că intervalele neutre au o deosebit de mare frecvență în România. Frecvența lor se păstrează sau scade în unele zone limitrofe, în care au trăit în vechime traci sau daci, în altele mai tîrziu, chiar valahi, cu care populația localnică din acele zone a avut strînse legături[7].

Dincolo de acele zone, tradiţia se întrerupe brusc.

Toate acestea demonstrează existenţa unei vieţi folclorice continue pe teritoriul patriei noastre,din vremuri străvechi şi pînă astăzi, cînd, din ce în ce mai rar, dar încă se mai pot auzi cîntece cu intervale neutre.

NOTE

1. Atribuim denumirea de "neutru" acelui interval a cărui limită superioară se află la o înălţime intermediară între terţa mică şi cea mare, între sexta mică şi cea mare, între cvarta perfectă şi cea mărită, între secunda mare şi terţa mică,etc. Prin extindere, folosim expresiile: "înălţime neutră", "sunet neutru", "zonă neutră".

2. Vezi Bartók,B., Rumanian Folk Music, Haga, 1967,vol.II, nr.391 d.

3. Bartók,B., op.cit.

4. Bartók,B., Volksmusic der Rumänen von Maramureş,München, 1923,p.X.

5. Ciobanu,Gh., Vechimea genului cromatic în muzica bizantină", "Studii de muzicologie", IX, p.114

6. De altfel, muzica rurală turcească păstrează vechile sale caracteristici - cu originea în Asia Centrală - exprimate prin ambitus foarte mare şi structură prepentatonică şi numai muzica urbană derivă din muzica urbană arabă (vezi Bartók, B., Serbo-Croatian Folk Songs, New York, 1951,p.55),respectiv deţine acele caracteristici pe care le considerăm orientale.

7. In acele zone, intervalele neutre apar,în bună măsură, în melodii cu structuri morfologice diferite de cele ale cîntecului popular românesc, ceea ce denotă că legătura existentă prin prezenţa intervalelor neutre aparţine unei perioade străvechi.

PALEOETNOLOGIA ŞI PROBLEMA CONTINUITĂŢII (SUBSTRATUL AGRAR)

Georgeta Moraru

Problema "supravieţuirii" unor "rămăşiţe" culturale străvechi în culturile populare contemporane a constituit una din temele care au însoţit permanent cercetarea etnologică, de aceea listă bibliografică este mare iar discuţiile par diverse şi contradictorii, întocmai ca şi terminologia folosită: "supravieţuire" "persistenţă culturală", "retenţie culturală", "urmă culturală", "reziduu arhaic", "relict", "vestigiu", "reminiscenţă" etc.[1]. In realitate, abordarea problemei supravieţuirilor din cultura populară reflectă însăşi evoluţia demersurilor metodologice şi a sistemelor conceptuale etnologice de pe ale căror poziţii s-a întreprins cercetarea, căpătînd pe parcurs valenţe noi, odată cu precizările epistemologice şi metodologice ale ştiinţei. Este important de reliefat actualitatea acestei probleme, reluată pe plan mondial în ultimele decenii, conform teoriilor şi metodologiei corespunzătoare celor mai noi orientări, în scopul precizării unor aspecte istorice, mai puţin sau de loc cunoscute. Caracteristică pentru contemporaneitate este organizarea ştiinţifică în vederea studierii unor probleme considerate prioritare la un moment dat, cum este problema continuităţii de viaţă şi de muncă, în cadrul căreia îşi găseşte locul şi rediscutarea supravieţuirilor din cultura populară.

Ideia aparţine vechilor evoluţionişti şi a fost dezvoltată în etnologie sub forma conceptului de supravieţuire, folosit drept criteriu pentru stabilirea seriilor de continuitate culturală din cele mai vechi timpuri şi pînă astăzi. Acest punct de

vedere s-a dovedit simplist, prezentînd o dezvoltare liniară în timp a fenomenelor etnografice a căror structură este complexă. Din această cauză, multă vreme adîncirea cercetărilor în direcţia reconstituirii unor realităţi etnografice dispărute nu s-a făcut decît parţial şi de multe ori eronat. Cauzele au fost multiple, datorate îndeosebi lipsei informaţiei necesare abordării unei asemenea problematici, precum şi concepţiilor care au stat la baza cercetării, respectiv, curentele deterministe (cultural şi geografic) şi curentului difuzionist. Astfel, de exemplu, analogiile forţate cu materiale etnografice specifice unor populaţii "exotice" au introdus în circulaţia ştiinţifică o serie de concepte inexacte atît din punct de vedere al tehnicii agrare: "preagricultură", "agricultură nomadă", "agricultură cu băţul" etc., cît şi istoric, necorespunzătoare realităţilor caracteristice paleocultivatorilor din multe zone ale globului. Prin implicaţiile pe planul istoriei,reconstituirile stîrneau vehemente discuţii, mergînd pînă la contestarea valabilităţii argumentului etnologic în reconstituirea istorică.

Problema supravieţuirilor a căpătat temei ştiinţific, prin precizări în sens epistemologic de natură să clarifice raporturile etnologiei cu arheologia, mai apoi cu istoria în general[2] şi mai nou cu sociologia[3]. Este de remarcat că, iniţial aceste precizări au apărut din necesităţile şi pe tărîmul investigaţiilor ştiinţifice europene, prin aprofundarea unor probleme proprii istoriei vechi a acestui continent, în direcţia constituirii unor <u>cercetări interdisciplinare</u> care să lămurească multiplele implicaţii, conturîndu-se o nouă disciplină, <u>paleoetnologia</u>[4].

In domeniul cercetării agriculturii, caracterul complex şi implicaţiile materialelor etnologice agrare au făcut necesară

diversificarea şi adîncirea cunoştinţelor prin specializare şi regrupare a cercetărilor, orientate tematic în mai multe direcţii:

1. constituirea unui domeniu nou de cercetare, prin specializare tematică, etnologia agrară, al cărui obiectiv este culegerea exhaustivă a informaţiei referitoare la ocupaţia agricolă, sistematizarea şi analizarea acesteia conform unei metodologii corespunzătoare actualelor exigenţe ştiinţifice. Cu această ocazie se depistează şi vestigiile unor străvechi unelte şi practici agrare, stabilindu-se locul şi funcţia acestora în contextul agrar contemporan.

2. cercetări multidisciplinare privitoare la istoria agriculturii[5], efectuate de pe poziţiile ştiinţelor care au o problematică agrară convergentă: arheologie, istorie, etnologie, lingvistică, agronomie, geografie etc., avînd ca scop reconstituirea istorică a unor aspecte agrare conform informaţiei şi metodologiei specifice fiecărei ştiinţe, punînd în valoare multe informaţii necunoscute.

3. cercetări interdisciplinare intreprinse în scopul obţinerii unui spor de informaţie necesar completării lacunelor din istoria agriculturii, prin valorificarea tuturor datelor cunoscute pînă în prezent. Un rol deosebit revine materialului etnologic care are avantajul informării asupra cadrului general al ocupaţiei agricole, ca proces de muncă. In acest sens, paleoetnologia agrară se defineşte ca domeniu de cercetare în cadrul paleoetnologiei şi îşi propune să studieze străvechi moduri de viaţă caracteristice unor populaţii agrare, structura, evoluţia şi factorii care au determinat specificul acestor moduri de viaţă. Paleoetnologia agrară se defineşte din interiorul ştiinţei etnologice, adoptînd o viziune istoricistă asupra evoluţiei fenomenelor agrare, în scopul reconstituirii etnologice a ansamblului paleoet-

nografic în care au trăit şi muncit populaţiile agrare la un moment dat.

Cercetarea paleoetnologică se realizează în dublu sens: a) printr-o abordare sincronică a fenomenelor etnografice contemporane, în scopul culegerii, trierii şi analizei materialului etnografic; b) abordarea unei perspective diacronice, care teoretic şi metodologic reconsideră fenomenele în perspectiva lor temporală, le dă o nouă "lectură", în succesiunea şi dinamica contradictorie a lor. Această perspectivă subliniază evoluţia şi istoricitatea sistemelor contemporane, precum şi înnoirea semnificaţiilor lor, explicaţia cauzală, genetică şi condiţionarea internă şi externă a fenomenelor.

Fiind un domeniu nou de cercetare, paleoetnologia abordează problemele sale prin prisma noilor orientări metodologice, dintre care, cea mai cuprinzătoare se dovedeşte teoria şi metodologia structural-dialectică în viziune sistematică integratoare. In cercetarea paleoetnologică fenomenele şi procesele de muncă se desfăşoară pe "perioadele lungi" ale dezvoltării, ale structurilor. Această metodă dă posibilitatea structurării unei succesiuni de "constante" categoriale ce se regăsesc în perioadele istorice, distingînd multiplicitatea unor "straturi" sau "nivele" co-prezente şi întrepătrunse[6]. In aceste nivele se regăsesc elemente de simultaneitate şi de compabilitate istoric-întîmplătoare, deci elemente de "continuitate", graţie coexistenţei mai multor straturi, unele întîrziate, altele corespunzătoare stadiului social-economic concordant. Rămăşiţele unor nivele anterioare apar răsturnate şi remodelate în conformitate cu noile cerinţe.

In structura ocupaţiei agricole practicate pe teritoriul României la sfîrşitul sec. al XIX-lea şi în primele decenii ale sec. XX-lea se pot distinge coexistenţa în proporţii diferite a unor rămăşiţe specifice mai multor straturi din evoluţia acestei

ocupaţii, restructurate în contextul unui sistem agrar tradiţional încă unitar practicat. Aceste rămăşiţe se regăsesc sub forma unor tehnici de muncă sau a unor tipuri de unelte agricole, originare din epoci diferite, şi care, datorită anumitor condiţii generate de diverşi factori geografici, economici, demografici etc., şi-au găsit aplicare, în măsură mai mare sau mai mică, regăsindu-se astăzi ca vestigii, mai mult sau mai puţin asemănătoare cu cele străvechi şi asupra cărora nu vom insista dat fiind că încă din 1968 ne-am publicat punctele de vedere[7].

Analiza materialului etnografic contemporan scoate în evidenţă o permanenţă agrară care nu se datorează caracterului conservator al tehnicii agrare sau izolării geografice, cum au încercat unii să o explice, ci unei continue revalorificări a experienţei de muncă agricolă, în contextul unor forme de organizare socială specifice comunităţilor agrare care au trăit pe teritoriul României[8]. Cele mai multe revalorificări se constată la nivelul tehnicilor de muncă şi se concretizează sub forma unui bagaj de cunoştinţe agrotehnice, transmise de la o generaţie la alta, în cursul procesului de muncă agricol.

Analiza cunoştinţelor agrotehnice tradiţionale româneşti indică o perfectă cunoaştere a posibilităţilor agrotehnice specifice cadrului geografic carpato-danubian şi o exploatare raţională a lui în funcţie de aceste posibilităţi. Se constată o continuă disponibilitate de receptare, preluare şi adaptare conform necesităţilor locale a tuturor inovaţiilor tehnice, manifestată la nivelul inventarului agrar, disponibilitate ce se observă în toate momentele de vîrf ale evoluţiei ocupaţiei agricole: în neoliticul tîrziu, în epoca geto-dacilor, în epoca romană, în sec. IX-X, în sec. XIV-XVI, în epoca noastră. Se remarcă o continuă revalorificare a experienţei de muncă şi a inventarului agrar, datorată în parte şi caracterului multifuncţional şi efici-

ent al acestora, revalorificare care se surprinde atît în momentele de schimbare din tehnica agrară cît și în practica agricolă curentă, fapt observat în cadrul anchetelor A.E.R. Un asemenea moment l-am putut identifica și reconstitui, determinat de introducerea culturilor porumbului și cartofului, cînd în condițiile menținerii sistemului de muncă "după datina veche", s-a perpetuat folosirea unor străvechi tehnici agrare și a unor tipuri arhaice de unelte, prin transformarea și specializarea lor conform necesităților noilor culturi[9].

In sfîrșit, se mai poate constata un surprinzător substrat agrar, unitar răspîndit pe teritoriul României. Acest substrat are la bază moștenirea agrară neolitică, care se identifică pe un spațiu mai mare în jumătatea sudică a continentului european[10]. In agricultura tradițională românească, moștenirea agrară neolitică s-a transmis prin filieră geto-dacă și daco-romană, remodelată sub forma unui sistem agrar care a funcționat, adaptîndu-se și modificîndu-se, înglobînd treptat tehnologia agricolă feudală, dar păstrîndu-și în linii mari structura caracteristică pînă în sec. al XIX-lea, supraviețuiri ale sale menținîndu-se pînă în sec. al XX-lea[11]. In acest sens, considerăm corectă remarca lui M.Eliade că, dacă vrem să vorbim de "continuitate", ea trebuie căutată la un nivel mai adînc decît cel circumscris de istoria geto-dacilor[12].

Intr-adevăr, cercetările privitoare la apariția și evoluția agriculturii pe teritoriul României[13], evidențiază de-a lungul epocii neolitice o spectaculoasă evoluție a principalelor stadii ale dezvoltării ocupației agricole, de la culesul paleolitic, prin recoltare, la cultivarea plantelor și apoi la agricultura propriu-zisă. Descoperirile arheologice recente, cercetările antropologice și paleobotanice, nu tind să confirme vechea teorie, după care această ocupație a fost introdusă de agricultori veniți

din sud. Ele indică premisé economice locale şi un mediu paleoclimatic şi paleobotanic propice dezvoltării cultivării plantelor, dintr-o epocă anterioară neoliticului timpuriu[14]. Se atestă şi existenţa unor specii de cereale sălbatice autohtone asupra cărora s-a efectuat acţiunea de cultivare, teritoriul României incluzîndu-se în marele areal geografic cu posibilităţi agrare. Analizele sporo-polinice de la Icoana (Porţile de Fier), identifică graminee de tip Cerealia pe la 6315 î.e.n.[15], iar analiza grîului descoperit la Glăvăneştii Vechi, jud.Iaşi, cultura Criş, indică seminţe de Aegilops sp., strămoşul grîului actual[16], într-o epocă în care în Orient se cultivau curent cele mai vechi specii evoluate de grîu. In neolitic se mai atestă şi specii devenite utile trecînd prin faza de buruieni crescute în culturi: secara, ovăzul, cînepa, inul, urzica, lintea, mazărea etc. Specii sălbatice de cereale se identifică pînă astăzi în România, de Aegilops sau de secară sălbatică[17], precum şi alte specii,cum sînt cele de viţă de vie[18] şi de cînepă[19].

In general, este acceptată ideia că la baza agriculturii a stat practica culesului din paleolitic, a diferitelor fructe, rădăcini, tubercule care cresc spontan în natură. In această practică, femeile au făcut o selecţie a plantelor cerealiere comestibile, selecţie premergătoare cultivării, acumulînd cunoştinţe în legătură cu creşterea acestor plante[2o]. Forma de economie de tranziţie de la culegerea întîmplătoare la cultivarea plantelor a fost numită recoltare[21], constînd din supravegherea dezvoltării plantelor comestibile, recoltarea prin jumulire sau prin smulgere cu rădăcină, curăţirea manuală sau prin batere cu băţul peste spice şi depozitarea grăunţelor.Deşi modificată într-un alt context, practica sămulastrei identificată în multe zone ale României, aminteşte de acest stadiu. Etnografic, se constată şi practicile jumulirii,smulgerii din rădăcină a cerealelor şi

curăţirii manuale sau prin batere a spicelor, desigur în condiţii deosebite. In zilele noastre, aceste practici au o pondere de cele mai multe ori întîmplătoare, dar se remarcă existenţa lor difuză peste tot la nivelul moştenirilor culturale elementare.

Dar esenţială în trecerea de la cules la cultivarea plantelor, formă nouă de economie calitativ superioară, a fost realizarea saltului de la stadiul de "prădător" din natură la stadiul de "producător", de la economia de însuşire la economia productivă[22]. Acest salt s-a produs pe parcursul "procesului de neolitizare", în cursul "revoluţiei neolitice"[23] şi s-a concretizat prin două forme noi de economie: cultivarea plantelor şi creşterea animalelor. Aşa cum rezultă din descoperirile arheologice, cele două forme noi de economie se atestă în cuprinsul aceloraşi colectivităţi, caracterul mixt al economiei lor reprezentînd nota definitorie a ocupaţiilor caracteristice teritoriului României.

Cultivarea plantelor, respectiv cultivarea grîului, constituie primul stadiu din evoluţia agriculturii practicate în spaţiul carpato-danubian încă din epipaleolitic. Ponderea sa în economia comunităţilor era puţin însemnată, dar se constată arheologic o creştere constantă în neoliticul timpuriu şi mijlociu. Raportat la această perioadă, nu se poate vorbi de o cultivare anuală permanentă; în funcţie de condiţiile climaterice de care oamenii depindeau în mare măsură, practica sămulastrei era probabil curentă. Colectivităţile care cultivau mai mult grîu îl semănau pe mici petice din imediata apropiere a locuinţelor instalate pe terasele apelor, obţinute prin incendierea arboretului şi tufişurilor din marginea pădurilor care coborau pînă în luncile apelor, fără nici o pregătire prealabilă, prin însămînţare direct în limanul apelor aluvionare sau pe terasele joase ale rîurilor de munte, fertilitatea solului fiind asigurată în mare parte pe cale naturală, aşa cum se constată într-o epocă foarte timpurie la

Icoana.

Vestigii ale tehnicii cultivării "în liman"[24] se mai semnalau sporadic la începutul sec.al XX-lea în aceeaşi zonă din defileul Dunării[25], dar şi în lunca Dunării brăilene sau în lunca Ialomiţei. Datorită condiţiilor geografice specifice, tehnica incendierii pădurii a avut o intensă şi îndelungată tradiţie pe teritoriul României[26], atestată curent în toponimie şi consemnată în anchetele A.E.R[27].

Pe parcursul epocii neolitice,mai cu seamă din neoliticul mijlociu, se constată o diversitate mare a cultivării plantelor cerealiere, pentru ca în neoliticul tîrziu să asistăm la un adevărat reviriment al ocupaţiei agricole, identificarea unor bogate şi specifice culturi agrare: Cucuteni, Gumelniţa, Sălcuţa ş.a. S-au introdus treptat mai multe varietăţi de grîu: Triticum monococcum, Triticum vulgarae, Triticum compactum, precum şi specii noi: mei, secară, hrişcă,orz. Se atestă cînepă, bobul, sîmburi de fructe şi chiar pătrunjelul, varietăţi cultivate pînă în zilele noastre. Alacul (Triticum monococcum L.), cea mai veche specie de grîu domestic cultivată la noi, se mai semăna în prima jumătate a sec. al XX-lea în valea superioară a Buzăului şi în Maramureş. In munţii Apuseni,sporadic se mai cultivă şi astăzi.

Infloritoarelor culturi ale neoliticului tîrziu le era specifică practicarea unui nou stadiu din evoluţia ocupaţiei agricole - agricultura propriu-zisă, efectuată pe terenuri agricole mai mari, obţinute prin defrişarea pădurii, cu o tehnică nouă şi un inventar agrar specializat, avînd caracteristic aratrul de lemn. Inceputul trecerii la noul stadiu se va fi făcut sporadic încă din neoliticul mijlociu[28], dar agricultura devine caracteristică şi se generalizează în neoliticul tîrziu, iar în zonele mai înalte în epoca de tranziţie la bronz.

Din punct de vedere ecologic, se precizează acum teritoriul de exploatare agricolă[29], plasat în imediata apropiere a aşezării cu locuinţe adunate şi fortificată. Dat fiind stadiul tehnicii agricole, terenurile secătuiau repede şi trebuiau abandonate şi defrişate altele noi. Numărul redus al populaţiei,faţă de întinderea mare a teritoriului, şi caracterul nivelului de dezvoltare a forţelor de producţie făceau ca abandonarea să nu necesite reluarea vechilor terenuri agricole care se reîmpădureau. Acest aspect al mutării exploatării agricole de pe un loc pe altul în teritoriul destinat culturilor agricole a fost luat drept criteriu de caracterizare etnografică a tipului de agricultură "itinerantă"[30]. Agronomii, avînd un punct de vedere sintetic asupra ansamblului ocupaţiei, l-au definit ca sistem agrar "în ţelină"[31]. Vestigiile acestui tip de agricultură au fost studiate de H.H.Stahl în contextul exploatării pămîntului la români pînă în sec.al XX-lea. Tehnica de obţinere a terenurilor va fi fost asemănătoare curăturii cea mai răspîndită tehnică de defrişare practicată pe întreg lanţul carpatic al României pînă în sec.al XX-lea. Aceasta combină, în diferite proporţii, secarea copacilor, uscarea prin desprinderea unui inel din coajă, cu arderea şi desţelenirea.

In privinţa inventarului agrar, acesta era corespunzător nivelului tehnicii neolitice. Cele mai vechi atestări le avem tot din zona Porţilor de Fier,din acelaşi nivel epipaleolitic şi constau din tipuri variate de scormonitoare, săpăligi şi "brăzdare" din corn de cerb, a căror utilizare se întinde pe o lungă perioadă de timp, pînă la mijlocul epocii bronzului, înlocuite cu tipurile de metal,mult mai eficace în prepararea unui sol cu vegetaţie de pădure. Dar, tipologic, uneltele din corn de cerb sînt mai noi în timp, decît cele mai vechi tipuri de unelte confecţionate din lemn - băţul şi hîrleţul[32]. Acestea au fost

utilizate curent în agricultura zonei carpato-danubiene,pînă în zilele noastre[33]. O precizare trebuie făcută în legătură cu băţul de lemn, cea mai veche unealtă, prototip, universal ca funcţionalitate şi răspîndire geografică, cu o întrebuinţare multiplă: la cules, la săpat, la curăţatul terenurilor de buturugi şi pietre, la plantat, la "bătutul" spicelor pentru scos grăunţele, la pisat etc., funcţii care se confirmă etnografic în practica agrară curentă din satele de pe întreg cuprinsul României.

In privinţa aratrului de lemn, acesta folosea forţa de tracţiune a boilor. Utilizarea sa a dus la mărirea suprafeţelor agricole,la creşterea randamentului muncii, fapt reflectat în volumul mare al cerealelor descoperite în săpături. Informaţiile bătrînilor din unele sate din Cîmpia Dunării, colinele Tutovei, din munţii Apuseni, din Gurghiu sau din Dorna, privind realităţi etnografice de la sfîrşitul sec.al XIX-lea, vorbesc de utilizarea unor tipuri de aşa-zise "pluguri"[34], a căror formă aminteşte de tipuri de aratru asemănătoare celor descoperite arheologic din turbăriile europene[35].

In domeniul recoltatului, arheologic[35] se constată utilizarea unor seceri compuse din dinţi de silex fixaţi într-un cadru de lemn sau de os. Dar cel mai răspîndit era probabil procedeul smulgerii, identificat în aşezarea de la Teiu, jud.Argeş, cultura Gumelniţa, unde s-au găsit snopi de cereale smulse, legaţi cu vrejuri de viţă[36]. Procedeele de curăţat boabele cerealiere erau cele general cunoscute şi astăzi, prin batere peste spice, iar vînturarea se făcea la vînt, într-un mod oarecum asemănător celui cu trocul sau cu un alt recipient, practicat în secolul nostru pe tot cuprinsul ţării.

Referitor la sistemele de depozitat cerealele,au fost identificate vase de provizii din lut,dar şi coşuri de nuiele împletite şi lutuite în interior (Teiu); probabil că se utilizau

şi trunchiuri scobite - buduroaie, asemănătoare exemplarelor contemporane păstrate în muzeele etnografice. Incă din neoliticul tîrziu se atestă şi folosirea gropilor de provizii. In sfîrşit. grăunţele cerealiere erau zdrobite cu frecătoare pe lespezi de piatră, întocmai cum zdrobesc sarea în zilele noastre ciobanii din munţii Făgăraş (Aref, jud.Argeş). De asemenea, se vor fi utilizat şi pivele de lemn, analogii etnografice găsindu-se încă în muzeele etnografice.

După cum s-a putut observa, moştenirea agrară neolitică se dovedeşte a fi însemnată şi definitorie pentru ocupaţia agricolă practicată de agricultorii români. Ea se constată la nivelul principalelor momente ale muncilor agricole, precum şi în domeniul inventarului agrar confecţionat din lemn. Caracteristic acestei moşteniri este răspîndirea sa difuză, neputîndu-se face precizări zonale de natură etnografică sau geografică, vestigiile distribuindu-se pe întreg spaţiul carpato-dunărean, persistenţa lor variind de la sat la sat, în funcţie de condiţiile locale. Adunate şi analizate, ele conturează cadrul unui străvechi substrat agrar pe a cărui structură s-a remodelat sistemul agrar daco-roman, care a preluat experienţa de muncă anterioară, îmbogăţind-o cu elemente noi, conform necesităţilor. Prin intermediul agricultorilor daco-romani ni s-a transmis această moştenire agrară neolitică, ilustrînd continuitatea experienţei de muncă pe teritoriul României.

NOTE

1. Ake Hultkranz, International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore, vol.I,1960, Rosenkilde and Bogger, Copenhaga, p.224-227.

2. Vezi volumul Ethnologia Europeea, vol.I,nr.2,1967,dedicat în întregime problemelor etnoistoriei.

3. Antoine Pelletier, Jean-Jacques Goblot, Materialismul istoric şi istoria civilizaţiilor, Bucureşti, Ed. Politică, 1973; Giuseppe Prestipino, Natură şi societate, Bucureşti, Ed. Politică, 198o; H.H. Stahl, Teorii şi ipoteze privind sociologia orînduirii tributale, Ed. Stiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 198o.

4. Haekel, J, Zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie. Beiträge Osterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit, Symposion, 1958, Wien, 1959; Günther Guhr, Zur ethnographischcharchäologischen Methodologie, în E A Z, 1, 1966, p.26-63; K.C. Chang, Major Aspects of the Interrelationship of Archeology and Ethnology, în "Current Anthropology", iunie, 1967, vol.8, nr.3, p.227-243.

5. La Copenhaga funcţionează un "International Secretariat for Research on the History of Agricultural Implements", cu revista "Tools and Tillage", iar la Budapesta "Bibliographia Historiae Rerum Rusticarum Internationalis" de pe lîngă "Magyar Mezőgazdasági Múzeum". In România se desfăşoară odată la doi ani, lucrările "Simpozionului naţional de istorie agrară a României", lucrările sale fiind publicate în volumele "Terra nostra" (I-IV), editate sub patrimoniul Ministerului Agriculturii.

6. Mircea Maliţa, Metoda sistemelor în ştiinţele sociale, în "Viitorul social", nr.1, 1975; G. Prestipino, op.cit., p.332-358

7. Georgeta Moraru, Puncte de vedere în cercetarea etnografică a inventarului agricol arhaic românesc, în R E F, tom.13, nr.3 1968, p.251-262.

8. H.H. Stahl, op.cit., p.63-81

9. G. Moraru, op.cit., p.258

1o. A. Vargnac, Archéocivilisations et generes de vie, în E E, I, 1967.

11. G. Moraru, Permanenţe etnografice în structura ocupaţiei agricole la români, în "Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice şi Dialectologice", 1, seria A, 1979.

12. Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Gengis-Han, București, Ed.Stiinţifică şi enciclopedică,198o,p.17.

13. Georgeta Moraru,Apariţia şi dezvoltarea cultivării plantelor în epoca neolitică şi în epoca metalelor, referat de doctorat, 1975, Facultatea de istorie, Universitatea București.

14. Vezi Istoria României,vol.I,Ed.Academiei,196o,p.3o; D.Berciu, Zorile istoriei în Carpaţi şi la Dunăre,București,Ed. Stiinţifică,1966.

15. V.Boroneanţ, Importanţa palinologiei pentru cercetările arheologice, în vol."Progrese în palinologia românească",București,Ed.Academiei,1971; Marin Cîrciumaru, Analiza polinică a coprolitelor din staţiunea arheologică de la Icoana (defileul Dunării),în "SCIV", tom.24, nr.1,1973,p.5-14.

16. Marin Cîrciumaru, Semnificaţia unor descoperiri privind cele mai vechi dovezi asupra cultivării plantelor pe teritoriul României, ms.

17. Al.Beldie, Flora şi vegetaţia munţilor Bucegi,București, Ed.Academiei,1967,p.34o.

18. I.C.Teodorescu,St.C.Teodorescu,Gh.Mihalcea,Viţa de vie şi vinul de-a lungul veacurilor,București,Ed.Agro-Silvică, 1966; Ampelografia Republicii Socialiste România,Buc., Ed.Acad. vol.1,197o.

19. Cercetările noastre au identificat,în Cîmpia Brăilei, practica culegerii şi prelucrării cînepii sălbatice,în mai multe sate: Colţea, Lacu Rezi, Ruşeţu, Valea Cînepii, Corbu Vechi etc. Pînă la mijlocul sec.al XX-lea, femeile mergeau la pădure şi culegeau cînepa sălbatică,pe care o prelucrau; în aceste sate nu a existat o cultivare a cînepii.

2o. M.O.Kosven, Introducere în istoria culturii primitive,București,Ed.Acad.,1957.

21. J.Lips, Obîrşia lucrurilor.O istorie a culturii omeni-

nirii,Bucureşti,Ed.Stiinţifică,1958.

22. I.Nestor,Istoria societăţii primitive,curs,Universitatea Bucureşti,Facultatea de Istorie,197o.

23. Sonia Cole, The Neolitic Revolution,Londra,1959; Gordon Childe, Făurirea Civilizaţiei,Bucureşti,Ed.Stiinţifică,1966

24. I.F.Novikov, Despre apariţia agriculturii şi primele ei forme,în "Probleme de istorie",trad.din lb.rusă,Bucureşti,196o, nr.2.

25. V.Boroneanţ, Inceputurile cultivării pămîntului în zona Porţilor de Fier, în "Terra nostra", III, 1973, p.115-123.

26. H.H.Stahl, Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti,Bucureşti,Ed.Acad.,vol.I,1958.

27. Georgeta Moraru,Procedee de obţinere a terenurilor agricole în jud.Suceava,în "Atlasul Etnografic al României",nr.6,1979, p.lol-lo6.

28. Eugen Comşa, Cultivarea plantelor în cursul epocii neolitice pe teritoriul României,în "Terra nostra",III,1973,p. 243-253; C.Mateescu, Remarkes on cattle breding and agriculture in the Middle and Late Neolitic on the Danube, în "Dacia",N.S., XIX, 1975,p.13-18.

29. M.Cisholm, Rural Settlement and Land Use,Londra,1968; vezi şi Alexandra Bolomei,Noi moduri de abordare a cercetării preistoriei,în "SCIV", tom.24, nr.4,1973,p.621-231.

3o. H.H.Stahl, Teorii şi ipoteze... p.lo3.

31. E.Sănduleac, Compendiul istoriei "sistemelor agricole" din România,în "Terra nostra",III,1971,p.176-185.

32. Georgeta Moraru,Comentarii etnografice asupra celor mai vechi unelte agricole de pe teritoriul României,comunicare la cel de al patrulea simpozion de istorie agrară a României,1976, Slobozia.

34. Jacob Friesen, Einführung in Niedersachsens Urgeschichte,1939; Glob P.V., Pflüge vom Valle-Typus aus Dänmark, în "Acta

Archeologica", XIII, 1942; Hans-Ole Hansen, Experimental Ploughing With a Døstrup Ard Replica, în "Tools and Tillage", vol.I, nr.2, 1969, Copenhaga.

35. Al.Păunescu, Evoluţia uneltelor şi armelor de piatră cioplită descoperite pe teritoriul României, Bucureşti, Ed.Acad., 1970.

36. Ion Nania, Locuitorii gumelniţeni în lumina cercetărilor de la Teiu, în "Studii şi articole de istorie", Bucureşti, IX, 1967.

ELEMENTE DE CONTINUITATE ETNOLOGICĂ ALE CULTURII NEOLITICE CUCUTENI-BĂICENI LA POPORUL ROMÂN

Ghizela Sulițeanu

Cînd în anul 1884 etnomuzicologul Teodor T.Burada[1] atrăgea atenția oficialităților din Iași că în drumul său venind dinspre Cotnari a observat, în pămîntul demolat de muncitorii cari lucrau la șoseaua Tîrgu Frumos-Hîrlău, o seamă de fragmente de vase și idoli de pămînt ars (8:27o; 31:55) de importanță arheologică, se descoperea lumii o formă de cultură neolitică ce avea să fie cunoscută sub denumirea de Cucuteni[2]. Această nouă poartă deschisă aflării unor aspecte din urmă cu peste trei milenii[3] a vieții locuitorilor pămîntului românesc, a însemnat nu doar obținerea unor mărturii prețioase pentru trecutul îndepărtat,ci totodată prin confruntarea cu o seamă de date oferite de etnomuzicologia și etnografia contemporană-, și posibilitatea de a se urmări o puternică atestare de continuitate umană pînă în zilele noastre

1. Afirmația lui Constantin Brăiloiu privind fidelitatea memoriei prin tradiția orală a unui popor,aptă de a deține o seamă de supraviețuiri deseori omise de științele respective (2), apoi însăși înmulțirea rezultatelor etnomuzicologice obținute în problema aflării trecutului (3, lo, 11, 14, 27, 28, 3o, 31, 32, 33) ne-au stimulat - în ciuda lipsei unor documente sonore propriu zise pentru perioadele antice, să întreprindem în vara anului 1977 o cercetare etnomuzicologică - oarecum cu caracter experimental - într-un punct de puternică atestare arheologică,fapt pentru care a fost aleasă comuna Cucuteni[4].

1.1. Problematica principală avută în vedere a fost: cunoaşterea şi prin concepţia locuitorilor a dezvoltării istorico-social-economice şi demografice a comunei şi a satelor adiacente; aflarea modalităţilor funcţionale de existenţă în trecut şi prezent a categoriilor folclorice; iar prin aceasta şi contactul cu diferitele generaţii deţinătoare, şi - pe cît posibil -, urmărirea concepţiei acestora asupra vieţii folclorice şi non-folclorice contemporane. Toate acestea, pentru a se putea observa atît prezenţa unor elemente reprezentative pentru evoluţia şi unitatea folclorului românesc, capabile a constitui punţi de legătură cu perioadele străvechi, cît şi modalitatea de transmitere de la o generaţie la alta, a diferitelor prilejuri de manifestare ale tradiţiei populare.

1.2. Consultarea prealabilă a unor lucrări de arheologie şi istorie privind cultura neolitică (1,12,13,15,16,18,19,20,21,22,23,24 36), ne-a uşurat pe de o parte încadrarea problematicii iniţiale într-o arie de cunoaştere mai largă, iar pe de altă parte ne-a condus către descoperirea unor noi dovezi - de astă dată indubitabile datorită documentului arheologic-, de continuitate a unei populaţii autohtone pînă în timpul nostru şi de asemenea de apartenenţă la unitatea fondului de manifestare tradiţională populară românească.

1.3. Fenomenul de continuitate umană a fost favorizat şi de plasarea geografică a punctelor neolitice într-o zonă de dealuri cu văi relativ adînci şi împădurite ce puteau ascunde perfect aşezările. Cercetările arheologice (23) indică mutaţii dinspre Dealul Cetăţuia spre văile înconjurătoare, dependente de vremea de pace sau de război, mărturii aflate aci şi pentru perioada geto-dacă. Şi pînă aproape în zilele noastre localnicii au preferat să locuiască în văile apărate de păduri şi lanurile înalte de cucută[5].

1.4. Pe de altă parte, arheologia ne indică pentru perioada neolitică cucuteniană un nivel de viaţă dezvoltat. Sînt astfel consemnate locuinţele cu platforma de piatră aflate la punctul

Cetăţuia, olăria cu desenele devenite caracteristice şi care reprezintă o concepţie evoluată a modelării, apoi anume forme de cult al morţilor, ca şi obiceiuri la construirea aşezărilor, cu o cultură bine definită în ritualuri corespunzătoare unei aşezări tribale închegate şi diversificate în trecerea ei de la orînduirea gentilică matriliniară către cea patriliniară (23).

1.5. Pornind de la aceste date, investigaţia etnomuzicologică a fost îndreptată cu precădere asupra ceremonialului funebru şi a unui obicei de construcţie, nu fără a se avea în vadere întreaga viaţă folclorică a colectivităţii comunei Cucuteni, ca şi rolul important al femeii în desfăşurarea unor obiceiuri. Astfel materialul cules s-a dovedit a fi reprezentativ pentru Moldova prin bogăţia manifestărilor sale specifice, în parte de factură arhaică. Dar dacă o seamă de elemente, de pildă, prezenţa pregnantă a bocetului în sistemul de proză melopeică, şi a sistemului sonor tritonic (la-sol-mi) semnalate în literatura antică la Traci (31) nu-şi pot afla atestarea sonoră propriu-zisă la poporul român, mai în urmă decît cu un veac, în schimb aflarea acestora în prilejuri ca de pildă ceremonialul funebru, pentru care aşezarea neolitică din Cucuteni-Băiceni ne oferă unele indicaţii preţioase, ne îndreptăţeşte să întrezărim o lumină în trecutul pe cît de îndepărtat pe atît de necunoscut.

2. Materialul faptic de la care a pornit cercetarea a fost I) consemnarea arheologică a unei oale la fundamentul locuinţei (23 : 12); II) prezenţa unor însemne pe blocuri de piatră (24: planşa 9, fig.lo c; ex.1 a,b,c), şi III) desenul caracteristic asemănător literei mari "S" aflat pe olăria tipului neolitic denumit Cucuteni (Ex.2) Cît despre materialul etnologic contemporan de referinţă, acesta a constat în relativ bogate informaţii, ca şi observaţii directe realizate personal nu doar în zona Cucuteni, ci şi în diferite alte locuri din ţară pe teren, sau prin

exponatele aflate în diferite muzee[6]. Aceste informaţii aveau în vedere un obicei de construcţie şi unul din ceremonialul funebru privind confecţionarea unor figuri din aluat de grîu ("pomenelor" şi din beţişoare ("pomilor").

2.1. Prima problemă ne-a apărut dezlegată cu uşurinţă la aflarea faptului că şi în zilele noastre este obiceiul de a se îngropa la fundaţia casei înspre răsărit, o oală de pămînt sau uneori mai recent, o sticlă cu anume produse ca: grîu,sare,mei, ulei, la care se poate adăuga de la caz la caz boabe de porumb, seminţe de cînepă, bani (monezi), vin şi mai recent, o hîrtie pe care este scris "cu cerneală" numele stăpînului casei şi acel al constructorului[7]. Informaţiile obţinute atît de la bătrînii,cît şi de la tinerii constructori de case nu difereau cu nimic de cele ale restului populaţiei, femei şi bărbaţi[8]. Cu toţii atestau plasarea oalei spre răsărit, în trecut, sub pragul casei cu o cameră, şi mai aproape de timpul nostru - odată cu schimbarea arhitecturii şi mărirea numărului de camere-, în partea dinspre răsărit a casei

2.2. Din păcate, oala descoperită în fundaţia pragului aşezării neolitice din Băiceni nu a fost supusă unei analize de conţinut. In schimb, profesorul Adrian Florescu de la Institutul de Arheologie din Iaşi, ne-a informat că în alte puncte neolitice din Moldova s-au mai găsit oale cu seminţe de grîu (la Hăbăşeşti) sau cu seminţe de cînepă (la Frumuşica)[9].

2.3. Plasarea, de fiecare dată, spre răsărit a oalei reprezintă pînă în zilele noastre, odată cu reminiscenţa străvechiului cult al soarelui, semnalat pentru neoliticul cucutenian, şi dorinţa de prosperitate invocată prin acest act de magie prin similitudine, aflat în concepţia practicanţilor contemporani ca un act tradiţional. Afirmaţii ca: "Obiceiu ieste cît trăieşte omu să fie belşug în casă,să nu fie sărăcie", sau "Să fie pîine,ulei şi sare în casă", sau mai simplu: "să fie cu noroc", sînt întărite cu altele ca de exemplu: "Să zice că - după timpuri -, ie ca un

fel de dijmă a casei", sau "Ie obicei din bătrîni şi dacă nu-l faci,te rîde oamenii.Chiar spun: "Să nu cumva să uiţi să pui oale şi să hie nouă"[10].

2.4.Acest obicei ne apare semnalat în timpul nostru - deşi nu a fost urmărit în special -,pe aproape întreg teritoriul ţării. Un studiu lărgit al acestui obicei, pe care Modica Budiş îl încadrează în ciclul practicilor şi obiceiurilor de construcţie(4) ar putea oferi un aspect de continuitate la poporul român pe o zonă mai întinsă şi de asemenea dovedi originea diferită de aceea a sacrificiului uman sau animalier din cuprinsul aceluiaşi ciclu.

3. O situaţie mai complexă o prezintă celelalte două probleme menţionate mai înainte, referitor la semnele aflate pe fragmentele de piatră şi vasele de ceramică. Acestea ne-au apărut în primul rînd asemănătoare şi posibil ca să fi îndeplinit o aceiaşi funcţionalitate cu însemnele "tagma" cu valoare de "tabîn"[11] ale marilor familii tribale de înrudire gentilică studiate la tătarii nogai din Dobrogea (29). Ne-a apărut interesant faptul că unele dintre aceste însemne denumite "tamgale" sau "dangale" figurează şi la ţăranii români ca semne de proprietate folosite pentru însemnarea animalelor sau a lemnelor de plută. In studiul de faţă procedeul însemnării ne apare în formele de aluat (preparate de către femei) şi cele din beţişoare de lemn (pregătite de către bărbaţi) aflate în ceremonialul funebru. Ele ne-au condus către lărgirea problematicei spre implicaţii de străveche organizare socială tribală împletită cu credinţe şi obiceiuri a căror semnificaţie pentru acel timp ne rămîne încă necunoscută. Singura cale este relatarea faptelor din timpul nostru la poporul român şi încercarea de a le pune în relaţie cu cele din trecutul îndepărtat. S-a urmărit nu o identitate de semnificaţie şi nici mai ales a denumirilor, ci doar ca un fir de legătură, unele posibilităţi de evoluţie aflate la poporul român.

3.1. Putem afirma că dacă în toată ţara aproape toate femeile ştiu să prepare aluaturile tradiţionale necesare diferitelor ceremoniale, ca nunta, năşia, sărbătorile de iarnă, pentru ceremonialul funebru există de obicei femei specializate în prepararea formelor din aluat de grîu. Recunoaşterea acestora de către colectivitate nu este doar datorită priceperii, ci şi a îndeplinirii unor anumite norme ca: "vîrsta iertată" de a mai avea durerile naşterii, văduvia, şi pe cît posibil moştenirea tehnicii de lucru de la cineva din familie care nu o mai poate îndeplini[12]. Aceste femei[13] mai deţin de la înaintaşe un fel de stampilă din marmură, denumită "chistornic" sau "pistornic" pe care o aplică asupra produselor respective. Pînă aproape în timpul nostru aceste femei nu erau plătite[14], ci primeau în dar unul dintre ştergarele cele mai frumoase destinate a fi împărţite de pomană.

3.2. Preparatele din făină de grîu constău în următoarele figuri, fiecare cu mărimea de aprox. 45 - 55 cm şi denumite:"Se", "Optar", "Jug", cîte trei de fiecare, o "Scară"(ex.7) şi un "Colac cu cunună (ex.8). Apoi, de mărime mai mică: patru pînă la şapte "Hulubei" (porumbei) (ex.9). Toate acestea sînt formate din şuviţe de aluat împletite cîte două sau trei,după o manieră de asemenea tradiţională.

3.3. Un loc aparte îl ocupă semnele confecţionate de către bărbaţi[15] şi denumite "pomuri". Ca vecini, sau dintre rudele celui decedat, ei le fac în ziua înmormîntării din beţişoare de aprox. 3o cm. îmbinate prin scobire fără a necesita cuie. Acestea sînt denumite "dreapta", "cruce" şi "săgeata" (ex.1o a,b,c) şi - cîte trei de fiecare-, sînt împodobite cu prune uscate sau,în lipsă, cu hîrtie colorată sau gogoşi. In vîrfuri se înfige de obicei cîte un măr sau porumbel[16].

Tot bărbaţii fac, în aceiaşi modalitate, trei figuri denumite "lumînări", pe fiecare figură fiind înfiptă în cele trei ramuri cîte o lumînare (ex.1o d). Lumînările se aprind în timpul

slujbei din biserică.

3.4. Ordinea în care toate aceste figuri sînt aranjate pare să respecte o anumită normă. Intîi "Jugurile", apoi "Optarii" şi apoi "Seuri", toate pe orizontală. In "Seuri" se înfig "Pomii" şi apoi se reazimă "Soara" în poziţie verticală. De asemenea urmînd o normă tradiţională, ele sînt duse pînă la biserică, pe o "năsălie"[17] purtată în faţă, imediat după cruce. După ceremonialul religios, toate acestea rămîn în biserică, dăruite preotului.

4. Pe baza întregului material avut în studiu (în care au fost incluse şi informaţiile obţinute din zonele Brăila şi Muscel[18] (v.ex.nr.12 şi 13), vom reda unele observaţii necesare pentru a întregi problematica însemnelor întîlnite în ceremonialul funebru din Cucuteni. Acestea au incitat la lărgirea orizontului de cunoaştere, nu doar către alte prilejuri de manifestare etnologică a culturii materiale a poporului român, în care aceste semne mai pot fi întîlnite, dar totodată prin compararea cu semne prezente şi la alte popoare aflate la diferite nivele de evoluţie, şi încercarea de a se înţelege mai clar procesele posibil a se fi petrecut de-a lungul timpului la poporul român.

a) O primă observaţie are în vedere denumirile date acestor semne. In prezent acestea ne indică un fenomen de evoluţie posibilă şi prin schimbarea semnificaţiei iniţiale, produsă odată cu transformarea limbii. La aceasta se puteau adăuga şi anume interdicţii survenite în cursul istoriei timpurii a poporului român, implicate de adoptarea unor noi credinţe. Majoritatea denumirilor actuale ne indică un proces petrecut în concepţia poporului, de raportare la elemente întîlnite în viaţa cotidiană. Denumiri ca: Scară", Porumbel", "Jug", "Săgeată", "Opt", "S", "oase" etc. ne apar edificatoare.

b) Numărul uşor diferit de la o zonă la alta al unora dintre însemne, ca şi varierea acestora ca formă, ne indică însă procese de evoluţie cu o aceeaşi origine.

c) S-a realizat compararea unora dintre însemnele găsite cu cele aflate în special pe vase de cult din alte puncte de cercetare arheologică (ex.4), ale perioadelor neolitice din R.S.România, ca şi cu cele aflate la traci şi daci pe arme (ex.5,6). Aceasta ne-a fundamentat observarea procesului de continuitate pînă în timpul nostru atît printr-o seamă de elemente identice, cît şi prin unele semne îndeaproape înrudite. De pildă, semnul X (ex.I b,c) întîlnit în "Colăcei" (ex.III a,e,f) "Prescură" (ex.12,IV a) şi "Chistornic" (ex.14), nu pare a ne indica numele lui Hristos, decît după concepţia populară creştină. Prezenţa acestui semn în neolitic pe statuile de cult (33,40;263, fig.53) şi frecvenţa în perioada dacică pe steag, sceptru şi pe vase de cult (33)ne atestă vechimea sa, anterioară creştinismului.

d) Interesantă este de asemenea prezenţa semnului "opt" sub denumirea de "colindeţe" în manifestările copiilor mici din ceremonialul sărbătorilor de iarnă (26). Si aci,acesta apare în concepţia poporului ca ofrandă cu caracter funebru oferită copiilor colindători. Acest semn însă mai poate fi observat şi pe tolba de săgeţi a unui luptător dac (33;91, Fig.19b).

e) De asemenea prezenţa semnelor avute în vedere în lucrarea de faţă, în arta populară românească din întreaga ţară, pe ţesături şi diferite obiecte de lemn, de la stîlpii de mormînt la lăzile de zestre şi porţile caselor, ne apare plină de semnificaţia unităţii şi continuităţii. Cît despre ţesături, bogăţia semnelor similare în mare parte cu cele din lucrarea de faţă[19], ca de exemplu identitatea dintre figura "Ciutură"(35) cu aplica tracă (ex.5) şi respectiv cu "Colacul" (ex.12,II)-, ne pun în faţa unui veritabil limbaj.

f) Fiecare figură dintre cele avute în vedere în ceremonialul funebru pare să ne indice un mesaj. De pildă, pasărea denumită uneori "Porumbel" alteori "Cuc"şi despre care Marian ne lasă să înţelegem că pot fi şi alte "păsărele" (17:165), ne apare înrudită

prin concepţie de creaţie cu pasărea din ceramica neolitică din cultura Cucuteni-Băiceni (18,19) identificată de Anton Niţu a fi o gîscă.

g) O altă atestare importantă la poporul român o reprezintă semnele de proprietate, şi în special crestăturile plutaşilor pe lemnele lor(7). Şi într-adevăr, studiul comparativ al lui Burada ne-a oferit un excelent material de referinţă.

h) Mai întîlnim însă la Burada şi însuşirea ideii lui Haşdeu, care considera apartenenţa acestor semne la un alfabet practicat de către daci[20]. Pentru aceasta Burada se mai referă atît la procedeul arhaic al rebusului[21], cît şi la considerarea tuturor acestor semne ca reprezentînd etapele originare ale diferitelor alfabete.

i) Faptul că parte dintre aceste veritabile însemne sînt comune cu cele aflate în ceremonialul funebru ne conduce mai curînd către interpretarea lor ca reminiscenţe ale unor însemne reprezentînd organizarea gentilică a unor importante formaţiuni tribale. Aceste însemne puteau fi învestite la origine şi cu semnificaţii ale vreunui cult[22], dar în primul rînd ele puteau dovedi unitatea unei colectivităţi.

j) In zilele noastre ideea învestirii tuturor acestor însemne - altă dată privite de către cercetători doar ca figuri geometrice de factură artistică-, cu o semnificaţie de mesaj verbal, pare să-şi capete o fundamentare ştiinţifică din ce în ce mai puternică. Iar dacă azi nu le cunoaştem încă pe toate, cercetările întreprinse asupra rolului însemnului în organizarea tribală a altor popoare (29,34) ne conduc către presupunerea că şi în perioada neolitică acestea puteau deţine anume semnificaţii şi de interes filologic pe lîngă cele de psiho-sociologie.

k) O bună premisă pentru înrudirea cu scrisul, ne-o prezintă şi fragmentele ceramice ale culturii neolitice Turdaş din Transilvania cu semne găsite asemănătoare tăbliţelor dela Tărtăria(36). Ori, ne apare important faptul că regăsim aci semnele

"Scara", "X" şi "Săgeata".

l) De asemenea interesantă ne-a apărut prezenţa însemnelor "Săgeată" şi "Lumînarea" ca pseudo instrument muzical la poporul polonez (25).Natura arhaică a confecţionării acestuia dintr-o cracă de pom împodobită cu unul sau trei clopoţei, plăcuţe de metal agăţate între cele două sau trei ramuri pe o bucată de piele de capră din care uneori este confecţionat şi capul acesteia, şi folosirea ca steag sub denumirea de "marszelnik" în ceremonialul nupţial,pare să ne conducă către p populaţie autohtonă din timpul de protoformare a poporului polonez[23].

m) Faptul că Marian ne semnalează "confecţionarea uneori a "pomilor" şi din ramuri de copac cu cîte trei crăci (17:17o) pare să ne indice de asemenea o formă de credinţă arhaică[24].

n) Un ultim element pe care ţinem să-l relevăm, îl constituie semnul "Mîna". Atestat la mai multe popoare din vremuri străvechi, în perioada neolitică şi mai tîrziu la geto-daci şi romani (37), "Mîna" figurează atît printre "pomene" la înmormîndare (ex.II,6) şi parastasul de şase săptămîni,cît şi ca preparat special de "Sîmbăta morţilor" (17:49). Prezenţa ei pe sarcofagiile antice, ca şi pe vasul de cult din cultura Cucuteni-Băiceni[25], ne indică o directă continuitate semantică. Totodată, regăsim "Mîna" ca semn şi pe tabletele neolitice de la Uruk-Warka, IV (36:42), aci cu funcţionalitatea mai precisă de comunicare hieroglifică.

Alăturată obiceiului semnalat privind construcţia aşezărilor, întreaga problematică a însemnelor prezente în ceremonialul funebru, ne oferă o atestare în plus pentru evidenţierea unui proces de continuitate şi de unitate, petrecut de-a lungul existenţei umane pe pămîntul românesc. Iar dacă mai sînt încă multe elemente necunoscute, rezultatele obţinute din această primă cercetare - pornită iniţial din necesitatea atestării unor fapte etnomuzicologice,pe o fundamentare arheologică, aşa cum s-a

arătat la începutul acestei lucrări-, ne îndreptăţesc ca să sperăm să din ce în ce mai multe vestigii enigmatice ieri vor prinde viaţă în zilele noastre prin confruntarea cu folclorul românesc aflat viu şi bogat în plină efervescenţă la sfîrşitul veacului douăzeci!

N O T E

1. Personalitatea deosebită prin ineditul şi domeniul complex al cercetărilor la acea vreme, privind: folclorul şi etnografia ramurilor europene şi din Bitinia (Asia Mică) ale poporului român; aspecte comparative, urmărirea manifestărilor folclorice muzical-poetice pe întreaga desfăşurare a prilejului respectiv şi mai ales, valoroase contribuţii privind evidenţierea fondului arhaic al acestora.

2. In realitate zona denumită "Cetăţuia" a satului Băiceni aflat în componenţa comunei Cucuteni.

3. Stabilită de către arheologi în jurul anilor 36oo şi 27oo î.e.n.

4. Situată la 6o km. nord-est de oraşul Iaşi şi la 9 km. spre nord de Tg.Frumos, cuprinde şi satele Băiceni, Bărbăteşti, Secăreşti şi Corneşti.

5. Mihai Tescu de 56 ani, ne-a relatat: "Moşu îmi povestea că iei oamenii s-au stabilit pi vale din cauza hunilor.Caru iera cu două proţapuri, că nu mai ave timp să întoarcă dacă iera pericol şi trebuia să fugă (...)" Culeg. G.Suliţeanu, Cucuteni, 18 august,1977.

6. Muzeele de Arheologie şi cele de Etnografie din oraşele: Bacău, Bucureşti, Buzău, Cîmpulung-Muscel, Cluj-Napoca, Deva, Galaţi, Iaşi, Oradea şi Timişoara.

7. Ion V.Felecan, 45 ani, culeg.G.Suliţeanu,Cucuteni, 26 aug.1977... "Hîrtia să pune în ulei că nu se şterge şi nici nu

putrezeşte. (...) Clădirea la care lucrez acum îi grădiniţă de copii a C.A.P.-ului, I-am pus oala noi meşterii care am lucrat".

8. Fişele de lucru individual cu: Toader Creţu, 85 ani, Vasile Mihoc, 78 ani, Ilie G.Mihai,55 ani, Constantin Pleşa,59 ani, Alexandru V.Mihoc, 53 ani din Cucuteni, aug.1977; Grigore V.Bălănic 37 ani, Vlădeni, Iaşi, oct.1977,culeg.G.Suliţeanu.

9. Din discuţia avută la Iaşi în octombrie 1977.

lo. Vezi fişele dela nota 8.

11. Cu sensul de apartenenţă gentilică.

12. Informaţii au fost luate de la: Clara Bucătaru,45 ani, Elena Chiriac, 55 ani, Maria V.Mihoc, 76 ani, din Cucuteni Jud. Iaşi,august 1977. Eufrosina Grăsaru, 45 ani, din Mălin,jud.Suceava (la Iaşi), Maria Răileanu, 58 ani, Anica Burdea, 76 ani,Vlădeni jud.Iaşi. Apoi din jud.Brăila de la Voica V.Ciuplea,63 ani, din Gropeni,aprilie,1972, Vasilica Pîrlog, 87 ani, din Traian, sept. 1978, Dobriţa Olteanu,72 ani, din Victoria,sept.1978, iar din jud. Argeş zona Muscel, de la Elena Enache, 66 ani, iulie 198o, la Cîmpulung Muscel,culeg.G.Suliţeanu.

13. Denumite în Jud.Brăila "Căpeterniţe" sau "Căpitărese" In alte părţi nu am întîlnit o denumire specială.

14. In schimb, atît femeile specializate din oraşe, cari lucrează şi pentru localităţile rurale,cît şi brutăriile primesc ca plată, pentru manoperă,între 5o şi loo lei.

15. Informaţii de la: Costică Pleşa, 59 ani şi Vasile Mihoc, 78 ani, din Cucuteni (1977), Dumitru Bura,47 ani, din Vlădeni, (1977) Jud.Iaşi, culeg.G.Suliţeanu.

16. De Paşte se înfige cîte un ou roşu.

17. Targa de lemn pe care sînt purtaţi morţii spre groapă.

18. Vezi nota 12.

19. Am avut în acest sens preţioase îndrumări din partea specialiştilor în ţesături populare,Elena Secoşan din Bucureşti şi Nicolae Ţăranu din Timişoara.

20. Burada se sprijină aci pe teoria emisă de Bogdan Petriceicu Hașdeu în Principii de filologie comparativă, București, 1875, privind existența în trecut a unui alfabet vlah.

21. "Rebușul este un băț cioplit în patru muchii, de diferite dimensiuni, pe care se fac mai multe semne crestate de acei ce nu știu carte, spre a le servi de dovadă despre cantitatea obiectelor sau mărfurilor date ori primite" (6:18).

22. Ca de pildă, prezența semnelor "S", "Săgeată", "Dreaptă", și "X", de pe figurinele antropomorfe din perioadele neolitice și bronzului.

23. Istoria Poloniei ne atestă pentru acel timp prezența masivă a unei populații vlahe, ulterior polonizată, dar care mai păstrează pînă în zilele noastre unele particularități de limbă și obiceiuri străvechi, neslave.

24. De altfel există o strînsă legătură la poporul român între practicarea obiceiurilor funebre: "mărul", "pomii", "pomul" "bradul", "figurile din aluat și din bețișoare de lemn", sau pomenele".

25. Aflat în Muzeul de Arheologie din Iași sub nr.694.

BIBLIOGRAFIA CITATĂ

1. Berciu Dumitru, La izvoarele istoriei. O introducere în arheologia preistorică, București, 1967.

2. Brăiloiu, C., La vie anterieure, în Opere, vol.II, Editura Muzicală, București, 1969, p.187-203.

3. Breazu G., "Patrium Carmen", în Muzica Românească de azi. Cartea sindicatului artiștilor instrumentiști din România, București, 1939, p.21-59

4. Budiș Monica, Obiceiuri la construcții în subcarpații de curbură, "Revista de Etnografie și Folclor", tom.23 nr.2, București 1978, p.183-196.

5. Brînză Eugen, Monografia comunei Cucuteni, ms., Cucuteni,1974.

6. Burada,T.Teodor, Despre întrebuințarea muzicii în unele obiceiuri vechi ale poporului român, Iași,1876.

7. Burada T.Teodor,Despre crestăturile plutașilor pe cherestele și alte semne doveditoare de proprietate la români, Iași,1880

8. Burada,T.Teodor, Datinile poporului român, Iași,1882.

9. Burada T.Teodor, Antichitățile de la Cucuteni,în "Arhiva Societății Stiințifice și Literare",Iași,19o1,p.27o-277.

1o. Cosma Octavian Lazăr, Hronicul Muzicii Românești,vol.1 București,1973.

11. Cosma Viorel,Mărturii arheologice asupra vieții muzicale de pe teritoriul românesc în perioada comunei primitive și a sclavagismului,în "Studii de Muzicologie", vol.1, București,1963, p.67-81.

12. Florescu Adrian, Sondajul de la Gîrceni,în "Materiale și cercetări arheologice",VI,București,1959.

13. Florescu,C.Adrian,și Florescu Marilena, Santierul arheologic Trușești,id.VII.

14. Ghircoiașu Romeo,Contribuții la istoria muzicii românești,Buc.1963.

15. Istoria României.I. Comuna primitivă.Sclavagismul.Perioada de trecere la feudalism.Edit.Academiei R.S.R. 196o.

16. Mackendrik Paul, Pietrele Dacilor vorbesc, București 1978.

17. Marian Simion Florea,Inmormîntarea la români.Studiu etnografic,București,1892.

18. Nițu Anton, Reprezentarea păsării în decorul pictat al ceramicii cucuteniene din Moldova,în "Cercetări Istorice",Iași, 1975, p.45-54.

19. Nițu Anton, Teme plastice ornitomorfe și zoomorfe pe ceramica cucuteniană din Moldova, Idem, 1976,p.49-55

2o. Petrescu-Dîmbovița,Mircea, Nouvelles fouilles archeologiques à Coucouteni-Baitchéni en Roumanie. Estratto dagli Atti del VI Congresso Internationale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche vol.II,Roma, 1965.

21. Petrescu-Dîmbovița Mircea, Importance des nouvélles fouilles archéologiques de Cucuteni-Băiceni,în Sbornik Narodniko Muzea V Praze, Acta Musei Nationalis - Pragae, Vol.XX,1966,nr.1/2.

22. Petrescu Dîmbovița Mircea,Monumentele patriei noastre. Cucuteni,București 1966.

23. Petrescu-Dâmbovița Mircea, Die wichtigsten Ergebnisse der neuen archäologischen Ausgrabungen von Cucuteni-Băiceni,Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin,Schriften der Sektion für Vor-und Frühgeschichte,Band 25, Berlin 1969.

24. Petrescu-Dîmbovița Mircea,Scurtă istorie a Daciei preromane,Iași,1978.

25. Polskie Instrumenty Ludowe,Krakow,1978.

26. Popa Steluța, Obiceiurile de iarnă la copii,Colecția Națională de Folclor, vol.I, Institutul de cercetări etnologice și dialectologice, București,198o.

27. Sulițeanu Ghizela, Despre posibilitatea contribuției etnomuzicologiei la studierea formării limbii și poporului român, ms.București,1955.

28. Sulițeanu Ghizela, Prémisses sur l'étude du Folklore musical roumain du XIII-me siècle, în "Studii și cercetări de Istoria Artei", tom.25, București,1978.

29. Sulițeanu Ghizela,L'utilisation des Tabîn (signè tribal) dans la tradition populaire des Tatares de Dobroudja, "Turcica" nr.12/198o, Universitee de Sorbonne, Paris.

3o. Sulițeanu Ghizela, Premisses concerning the Thracian origin of some elements of the Roumanian musical folklore, vol.V Ethnologie, The second International Congress of Thracology București,1976, 198o.

31. Bulițeanu Ghizela, The value of document of oral attesta tion in the study of musical folklore in the earlier periods, 1977 "Musikethnologische Sammelbände" 2, Historische Volksmusikforschung Graz, 1978.

32. Sulițeanu Ghizela, Prémisses méthodologiques concernant la relation entre la musique folklorique et la musique non-folklorique dans la période médiévalle de l'Histoire de la musique roumaine. "Revue Roumaine d'Histoire de l'Art, tome XV, 1978.

33. Tomescu Vasile, Musica Daco-Romana, București, 1978

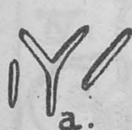
34. Tryjarski Edward, The Tamgas of the Turkish Tribes from Bulgaria, în "Oral - Altaische Jahrbucher", Wiesbaden, 1975.

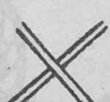
35. Țăranu Nicolaie, Cilimuri Bănățene, Timișoara, 1971.

36. Vlassa N. Neoliticul Transilvaniei III, Cluj-Napoca, 1976

37. Vulcănescu Romulus, Figurarea mîinii în ornamentica populară română, în "Revista de Etnografie și Fololor", tom.9, nr.3, București, 1964, p.213-259 și tom.9, nr.4-5, 1964, p.413-45o.

NEOLITIC


a.

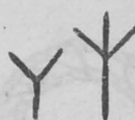

b.


c.

Ex.1


Ex.2

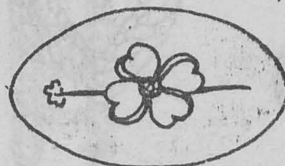

Ex.3


Ex.4

TRACI

Ex.5


DACI

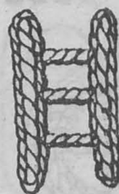

Ex.6

CUCUTENI 1977


a


b.


c.


d.


e.

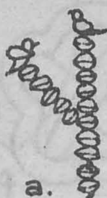
Ex.7 Ex.

Ex.8

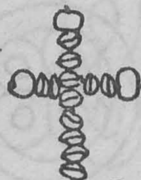


Ex.9




a.


b.


c.


d.

Ex . 10

PL.I.

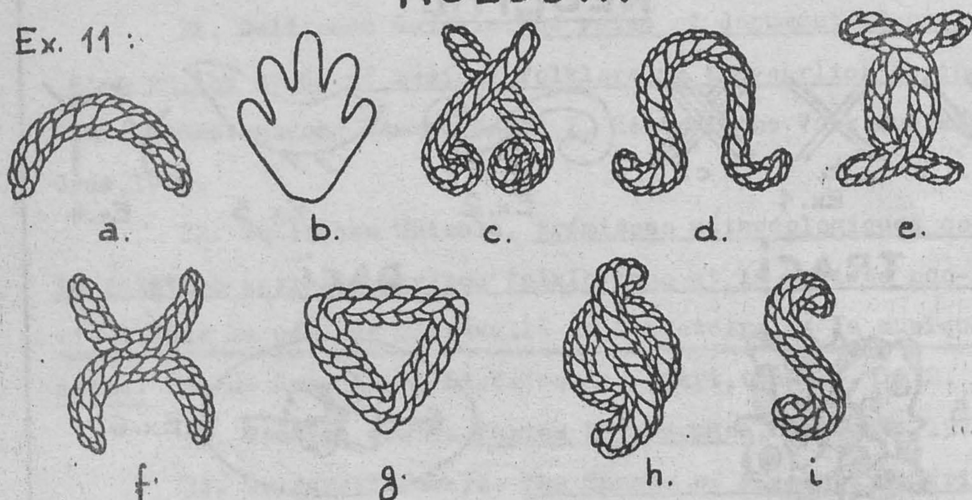
NEOLITIC.

Ex.1.a,b,c). Incrustații pe blocuri de piatră. Ex.2. Figură specifică cucuteniană. Ex.3. Pasărea(25,26). Ex.4. Semne pe căni de pămînt și pe opaițe de cult, aflate la muzeele din: Tecuci, Bacău, Buzău.
Ex.5. Aplică tracă de argint. Ex.6. Modelpe scut dacic aflat pe "Columna lui Traian.

CUCUTENI 1977.

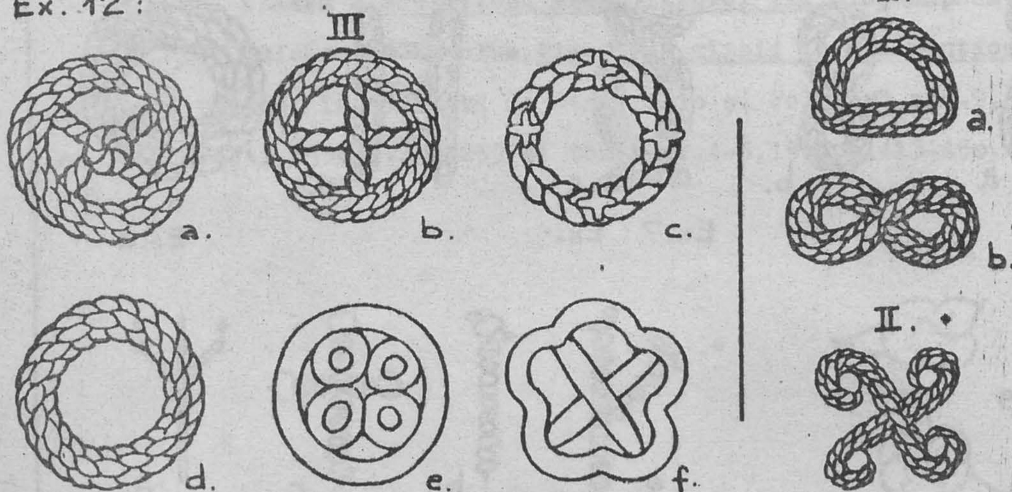
Ex.7. "Pomene": a)"Se", b)"Optar", c)"Jug", d)"Scară".
Ex.8. "Colacul cu cunună". Ex.9. "Hulub".
Ex.10. "Pomuri": a)"Schioapă" ("Săgeata"), b)"Sulița" ("Dreapta", "Săgeata"), c)"Cruce", d)"Lumînare".

MOLDOVA



MUNTENIA

-Jud. BRĂILA-



PL.II.

Alte "Pomene" din MOLDOVA.

Ex.11.a)"Potcoava",b)"Mína",c)"Foarfeca",d)"Potcoava"(?),e)"Fîntîna", f)"Ha",g)"Crestăţi",h)"Plosca",i)"Sfinţişori".

MUNTENIA, jud. BRĂILA.

"Capete":

Ex.12. I "Călăvii"(a,b,),II."Colac",III."Colăcei"(Arangheli): a)"Aranghel întreg",b)"Aranghel Jumătate",c)"Aranghel",d-e-f)"Colăcei"

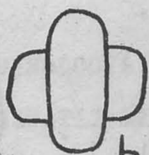
MUNTENIA

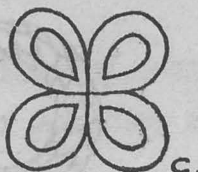
(Ex.12)

-Jud. BRĂILA-(continuare)

IV:


a.

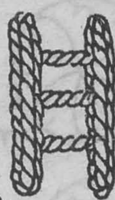

b.


c.

V




a.

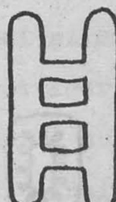

b.

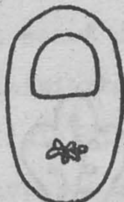
VI

Jud. ARGEȘ (MUSCEL)

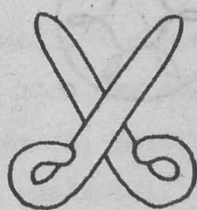
Ex 13. I:


a.

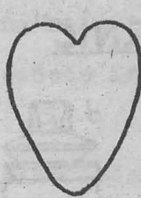

b.

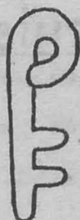

c.


d.


e.


f.


g.


h.


i.

Pl.III (urmare ex. 12.)

Muntenia.jud. Brăila.

IV."Prescură".a)tip.Traian,b)tip.Gropeni,c)"Prescura cu ochișori" tip. Traian. V."Porumbel". VI."Ploșca", VII."Scara".

Muntenia.Muscel,jud.Argeș.

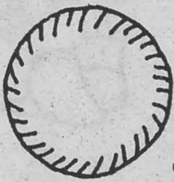
Ex.13.I."Figuri la pomenirea de șase săptămîni":a)"Mîna",b)"Scara", c)"Lacăt",d)Stomac",e)"Foarfecă",f)"Aranghel"("Oase"),g)"Inima". h)"Cheia",i)"Optar".

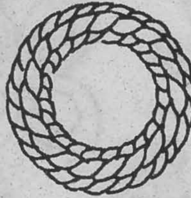
MUNTENIA

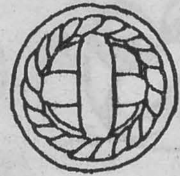
(Ex 13)

Jud. ARGEȘ (MUSCEL) - continuare -

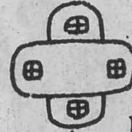
II:



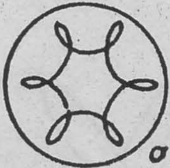


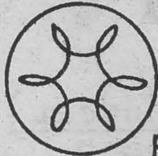


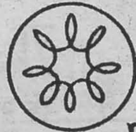


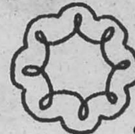


III:











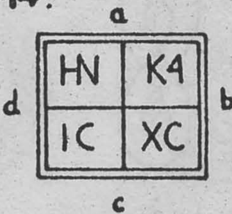


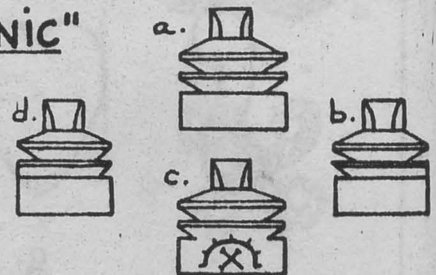




Ex. 14:

„CHISTORNIC"





Pl. IV. (urmare ex. 13.) MUNTENIA, Muscel jud. Argeș.

j) "Soarele".

II. Figuri și pentru ceremonialul înmormîntării: k) "Colacul din vîrful "Mărului", l) "Naporojnia", m) "Colac". n) "Prescura".

III. "Păpușele" din turtă dulce; o) "Rotundă mare", p) "Rotundă mijlocie", r) "Rotundă mică", s) "Rotund", t) "Inimioară", u) "Păpușe mare", v) "Păpușe mică" w) "Stogărel".

Ex. 14. "Chistornie" din jud. Brăila.

TERMINOLOGIA PASTOREASCĂ, MĂRTURIE A UNITĂȚII LIMBII ȘI POPORULUI ROMÂN

Vasile D. Țâra

Remarcabila unitate a limbii române, păstrată în pofida îndelungatei separări administrative a poporului nostru, a fost explicată, între altele, și prin locul important deținut multă vreme de păstorit în viața economică a românilor din toate provinciile. Această îndeletnicire străveche, practicată cu prioritate încă de geto-daci și mai cu seamă de populația romanizată rămasă în Dacia după retragerea administrației romane[1], a fost, cu siguranță, în veacurile tulburi ale migrației popoarelor și, probabil, multe secole mai tîrziu, ocupația cea mai sigură a românului.

Argumentînd continuitatea românilor în spațiul carpato-dunărean, istoricii - ne referim, în special, la A.D.Xenopol, V.Pârvan și N.Iorga - vedeau în agricultură principala ocupație a poporului nostru în toate timpurile. Referindu-se la condițiile păstrării unității limbii române, Ov.Densusianu considera însă păstoritul, cu deosebire cel transhumant, ocupația noastră de căpetenie în tot evul mediu, grație căreia ne-am păstrat limba și, implicit, ființa națională și, totodată, am rămas neclintiți veacuri de-a rîndul în fața unor cumplite și nimicitoare năvăliri străine.

Fără să împărtășim întru totul punctul de vedere al învățatului bucureștean, care își imagina transhumanța ca un vast proces de migrație, afirmînd că "ciobanii au rătăcit ca pe un pămînt al lor de la extremitatea nordică a Carpaților pînă la Balcani și munții Greciei"[2], considerăm totuși că, cel puțin pînă la întemeierea statelor române, păstoritul a jucat un rol mai important decît

agricultura în structura economiei românești. Dealtfel, însuși Ov.Densusianu admite că întotdeauna, "chiar ca păstori, românii au trebuit pentru hrana lor să are, să semene și să secere, dar pe întinderi mici de pămînt"[3]. Respingînd, ca și Romulus Vuia[4], teoria "nomadismului" la români, nu excludem posibilitatea practicării în epoca veche pe o scară mai largă a păstoritului transhumant, limitat însă la pendularea turmelor între munte și cîmpie, în funcție de anotimp. Totodată, nu credem că Romulus Vuia avea deplină dreptate atunci cînd afirma, pe baza datelor privitoare la păstoritul românesc din ultimele două secole, că în simbioza dintre păstorit și agricultură, ultima îndeletnicire a ocupat întotdeauna locul cel mai important. Fără îndoială că nu poate fi negată ideea continuității vieții agricole în epoca următoare retragerii stăpînirii romane din Dacia. Mărturii incontestabile în această privință sînt terminologia agricolă de origine latină și diversele aspecte etnografice ale practicării acestei îndeletniciri la români, cărora li se adaugă informațiile oferite de arheologie. Ceea ce trebuie să admitem este însă faptul că avînd permanent nevoie de cereale, românii le-au cultivat nu numai în cîmpie,unde securitatea era adesea precară, ci și în poienile munților sau pe terenurile defrișate din mijlocul imenselor păduri care acopereau altădată zonele de deal și chiar de șes.

Pînă prin secolele al XIII-lea - al XIV-lea, păstoritul, mai cu seamă cel transhumant, a ocupat un loc dominant în existența neamului nostru. Trebuie să precizăm însă că transhumanța, chiar și în timpurile cele mai vechi, nu exclude existența unor vetre stabile, spre care păstorii se întorceau mereu din locurile cele mai depărtate și unde trăiau, cu rare excepții, soțiile și copiii lor. Desigur, în preajma acestor vetre se practica agricultura,pentru că, așa cum sublinia și Ov.Densusianu, "ar fi o erezie să nu admitem" că "agricultură, rudimentară însă, a existat totdeauna la noi"[5].

Privit astfel, păstoritul transhumant nu ne mai apare ca un contraargument în problema continuităţii, ci ca un important punct de sprijin, fiindcă, aşa cum susţine acelaşi învăţat, "Dacă am dus în evul mediu vieaţă de păstori, atunci drumurile migraţiilor noastre nu se putea să nu fie şi dincoace de Dunăre, pînă la Carpaţi şi mai departe, căci pretutindeni pe aici ciobanii noştri găseau locuri bune de păşunat. A admite că românii au fost păstori în veacul de mijloc e a admite eo ipso că am trăit şi la nordul şi la sudul Dunării"[6]. In cursul netipărit Aspecte lingvistice ale păstoritului, Ov.Densusianu acreditează această idee sprijinindu-se şi pe argumente lingvistice. Astfel, termeni specific păstoreşti moşteniţi din latină şi păstraţi numai în dialectul dacoromân, cum sînt: caţă, cauc, frupt, păcuină, sănune, staul, terţiu, (a) tusina[7] etc. mărturisesc în favoarea continuităţii noastre la nordul Dunării. Dar o valoare similară pentru argumentarea lingvistică a continuităţii ar putea să aibă şi unii termeni păstoreşti de provenienţă autohtonă, ca: burduf, bîr, boreasă (cf.alb. baréshe "ciobăniţă"), dolcă "căţea", trişcă etc. , necunoscute în dialectele sud-dunărene. Referindu-se la astfel de termeni, fără să-i citeze însă pe cei amintiţi de noi mai sus, G.Ivănescu (op.cit., p.253) afirmă că, "foarte probabil, cuvintele dacoromâne de origine tracodacică, care nu se găsesc în macedoromână, meglenoromână şi istroromână...sînt de origine dacogetă" şi au putut intra în română pînă prin secolul al VIII-lea, cînd au fost asimilaţi ultimii daci liberi. Dar acest lucru nu era posibil decît în cazul menţinerii unei numeroase populaţii romanizate la nordul Dunării, capabilă să asimileze, după anul 271, triburile autohtone neromanizate.

Chiar dacă ciobanii români aveau o vatră stabilă spre care se întorceau mereu din lungile peregrinări prin munţii şi cîmpiile române, ei călătoreau totuşi mult, stabilind astfel relaţii durabile cu vorbitorii de limbă românească de pretutindeni.

Ov.Densusianu era convins că marea unitate a dialectelor şi subdialectelor româneşti se explică tot prin păstorit.Numai datorită acestei îndeletniciri,româna "a putut ajunge la o mai mare omogenitate decît celelalte limbi romanice, unde vedem - spunea lingvistul român - pe întinderi mici chiar,atîtea contraste dialectale, un adevărat mozaic lingvistic"[8]. În evul mediu,caracterizat prin fărîmiţare administrativă şi economie închisă, păstorii transhumanţi făceau legătura între punctele îndepărtate ale unor teritorii lingvistice, menţinînd astfel un permanent contact între vorbitorii aceleiaşi limbi. Din acest punct de vedere,rolul lor în unificarea limbilor se aseamănă cu cel pe care l-au avut negustorii în orînduirile caracterizate prin economia de schimb, adică în sclavagism şi în capitalism.

Dacă într-o lungă perioadă de timp păstoritul a fost ocupaţia principală a majorităţii poporului nostru, înseamnă că şi terminologia păstorească a făcut parte din vocabularul de bază al limbii române. Chiar şi termeni care azi au trecut în fondul pasiv al limbii ori şi-au restrîns aria de circulaţie, cum sînt: arete, mînzare, mutare, noatin, păcurar, strepide, suvrinta, vătui etc. au avut,desigur, o circulaţie mai largă altădată,întrucît făceau parte din fondul principal lexical al ţăranului păstor,care folosea deopotrivă terminologia agricolă şi păstorească fundamentală moştenită din latină sau preluată din limba populaţiei autohtone. Ov.Densusianu, văzînd în păstorit "o moştenire din epoca romană", pe care o găsim şi la celelalte popoare romanice, susţinea că aproape întreaga noastră terminologie păstorească este de origine latină. Pe de altă parte însă, învăţatul român respingea posibilitatea de a fi pătruns în această terminologie vreun element lexical din vorbirea populaţiei autohtone. Pe cele care puteau fi considerate ca atare: brînză, stînă, strungă, ţarc ş.a. lingvistul român le considera împrumuturi de la păstorii iranieni sau din alte limbi.

Parcurgînd însă cele mai recente liste de cuvinte considerate a fi de proveniență autohtonă[9], constatăm că numărul termenilor păstorești propriu-ziși ori cu semantism păstoresc este relativ mare în raport cu numărul total al acestor cuvinte. De pildă, în lista cuprinsă în tratatul de Istorie a limbii române, vol.II, din 121 de termeni care ar putea să aparțină substratului, 29 se referă la viața păstorească, iar alți 15 au fost întrebuințați mai întîi, probabil, tot de ciobani. Așadar, aproximativ 36% din cuvintele incluse în această listă, pentru care dicționarele ne trimit la corespondente albaneze ori nu indică nici o etimologie, fac parte din vocabularul uzual al păstorilor români. Iată numai cîțiva dintre acești termeni: baci, bască (lînă), brînză, burduf, căciulă, călbează, căpușă, ciut (șut), daș "miel de casă", fluier, grunz, rînză, sarbăd, stînă, strepede "vierme" (în brînză), știră (oaie) sterilă", țap, țarc, urdă, zară, zgardă etc. Cu excepția lui daș, frecvent în dialectele aromân și meglenoromân, atestat însă în dacoromână numai în Muscel[10], despre care Th.Capidan[11] credea că aparține împrumuturilor albaneze recente, toți ceilalți termeni sînt cunoscuți pe aproape întreg teritoriul dacoromânesc, iar unii circulă și în dialectele din sudul Dunării. Numărul mare și îndeosebi importanța lingvistică a termenilor consemnați mai sus infirmă teoriile după care în timpul stăpînirii romane vechea îndeletnicire a daco-geților ar fi fost abandonată, păstoritul redevenind principala ocupație a populației romanizate abia după retragerea administrației romane din Dacia, ca o consecință imediată a decăderii vieții urbane. Numai permanența vieții păstorești și în epoca Daciei Felix, caracterizată printr-un amestec de elemente etno-lingvistice de proveniență traco-dacă și latină, accentuat mai tîrziu prin contactul direct cu dacii liberi din Carpații nordici și răsăriteni, poate explica menținerea unor termeni esențiali pentru păstorit, cum sînt: baci, brînză, călbează, căpușă, strungă, urdă etc., pe care îi găsim în vorbirea românilor de pretutindeni.

literară modernă. După cum se poate observa însă din ALR, s.n., II, h.394, apelativul păcurar "cioban" este încă uzual într-o arie foarte largă, în care se includ Transilvania propriu-zisă, Maramureşul, Crişana şi Banatul. Din aceeaşi categorie mai fac parte: (a) apleca "a pune mielul să sugă la oaie străină" (lat. applicare, CDDE, 1403)[12], arete "berbece" (lat. *aries, *arietem, CDDE, 81), canură "lînă mai scurtă care se toarce pentru bătealǎ" (lat. cannula, corastă, coraslă (lat. colastra), meriză "locul umbrit unde se odihnesc oile vara" (lat. meridies, -em, CDDE, 1109; DLR trimite la meriza (lat. meridiare); cf. şi arom. amiridz, megl. mirindz), noatin (lat. annotinus), păcuină "oaie cu lapte" (lat. pecuina), pănură (lat. paenula), sărune "locul unde se pune sarea pentru oi" (lat. +salone), putină (pentru brînză) (lat. +putina), străghiată "caşul abia închegat şi nestors de zer" (lat. (lac) strangulatum, CADE, sau, mai sigur, lat. strugulata "acoperit cu o pătură, cu o peliţă", G. Giuglea, DR, III, 1922-1923, p.616-618)[13], sugel "inflamarea unghiilor la oi" (lat. sigillum, influenţat în fonetism de suge, CADE) tusina "a tunde oile pe burtă" (lat. +tonsionare), usuc "materia unsuroasă, de culoare gălbuie, ce se găseşte în lîna oilor; apă murdară în care s-a spălat lîna" (lat. suc(o)us + forma vb. usuc, vătui "ied" (lat. + vituleus, CADE) etc.

O largă răspîndire au şi termenii păstoreşti formaţi prin derivare de la rădăcini moştenite din latină sau de origine autohtonă. Astfel, berbecar, căprar (pentru aceste două cuvinte s-au propus şi etimologii latineşti), mior, mioară, mocan, sărciner, stînaş, strecură (strecurătoare), spătări etc. sînt binecunoscuţi în dacoromână, iar unii dintre aceştia (ex. berbecar, căprar, mior, mioară etc.) se găsesc şi în dialectele sud-dunărene.

Edificatoare pentru demonstrarea caracterului prin excelenţă românesc al terminologiei păstoreşti, precum şi pentru înţelegerea simbiozei daco-romane în acest important domeniu de activitate rurală poate fi, desigur, statistica etimologiilor propuse pentru

termenii fundamentali: din latină am moştenit 31 de elemente lexicale (vezi supra), iar substratului ar putea să-i aparţină 27 de termeni, fără să-i mai amintim pe cei a căror etimologie n-a fost încă precizată şi dintre care unii s-ar putea să aparţină, de asemenea, fondului de provenienţă traco-dacă[14].

Fiind, în general, conservatoare, ca însăşi meseria pe care o reprezintă, terminologia păstorească se modifică foarte greu. De aceea, împrumuturile din alte limbi sînt, relativ, puţine şi se rînduiesc ca sinonime alături de termenii mai vechi. ALR atestă numeroase serii sinonimice, însă aproape întotdeauna termenii respectivi denumesc noţiuni şi obiecte mai puţin importante pentru viaţa păstorească. De pildă, pentru vasul în care se ţine brînza, în ALR s.n., II, h.423), sînt notaţi, alături de putină, cunoscut în Moldova, Muntenia, Dobrogea şi estul Olteniei, şi de burduf, atestat în sudul Transilvaniei şi în nordul Munteniei, şi termenii: berbință (< magh. berbence), răspîndit în Transilvania şi nord-vestul Moldovei, toc şi budíi în Crişana, ştiandu în centrul Transilvaniei, d"ĕje d"ĕ lemn prin nord-vestul Crişanei, śubăr în Banat şi nord-vestul Olteniei, śobîrnac (Banat), brădᵘaică şi îrdău în Oltenia, d"obă în sud-vestul Transilvaniei, ton în Maramureş, coştobar în Muntenia, cărora li se adaugă, prin extensiune semantică, găleată într-un punct din sud-vestul Transilvaniei. Această varietate de termeni, pe care ALR o consemnează relativ frecvent, nu contrazice ideea de unitate a terminologiei pastorale româneşti. De regulă, un termen este dominant, fiind cunoscut în toate sau aproape toate regiunile, iar ceilalţi au o circulaţie limitată, redusă uneori la o singură localitate. Dintre numeroasele explicaţii care s-ar putea da acestei situaţii amintim aici forma şi provenienţa diferită a obiectelor respective, adaptarea semantică a unor termeni care iniţial nu aparţinuseră păstoritului şi chiar unele deficienţe de anchetare.

Dintre elementele lexicale împrumutate, numai cele de origine slavă, şi acestea foarte puţine, au o circulaţie generală (de pildă comarnic (< bg. komarnik), crintă (cf. bg. krinca), mîrli (< scr. mrljati) etc.[15]). Celelalte împrumuturi au ajuns rareori în alte zone, ceea ce înseamnă că au pătruns tîrziu în română, cînd păstoritul transhumant nu mai avea ponderea de altădată în viaţa noastră pastorală. Totuşi, termenii de origine maghiară consemnaţi în Principate, sau cei de origine turcă, greacă ori tătară înregistraţi în Transilvania mărturisesc despre drumurile păstorilor noştri de o parte şi de alta a Carpaţilor.

Păstoritul românesc fiind superior în toate privinţele celui practicat de popoarele vecine ori de neamurile care s-au perindat pe teritoriul ţării noastre, era firesc ca terminologia românească să influenţeze puternic vocabularul păstoresc al celorlalte populaţii, şi nu invers. Dealtfel, acest lucru a fost sesizat deja, între alţii, de Th. Capidan[16], O. Nandriş[17], D. Macrea[18], Gézá Blédy[19], Marton Gyula[20], Fr. Király[21] ş.a. Totodată însă, prezenţa terminologiei pastorale româneşti în vocabularul popoarelor vecine este şi un semn al vechimii şi continuităţii noastre în spaţiul carpato-dunărean.

Din hărţile ALR se poate constata cu uşurinţă că terminologia păstorească are un caracter mult mai unitar în Transilvania şi pe ambele versante ale Carpaţilor, adică acolo unde a existat întotdeauna o tradiţie păstorească puternică, făurită în străvechile vetre din care s-au revărsat mereu spre cîmpiile ţării nu numai turmele de oi, ci şi numeroase grupuri umane, care au întemeiat aşezări noi, contribuind astfel, alături de ciobanii transhumanţi, la păstrarea unităţii limbii[22].

NOTE

1. Cf. Istoria României, I, Bucureşti, Ed. Academiei R.S. România, 1960, p. 270; vezi şi Din istoria Transilvaniei, I, Bucureşti,

Ed.Academiei R.S.România,1960,p.36; Octavian Buhociu, Folclorul de iarnă,zorile şi poezia păstorească,Bucureşti,Ed.Minerva,1979,p.197-204; G.Ivănescu,Istoria limbii române, Iaşi,Ed.Junimea,1980,p.277-279.

2. Ov.Densusianu,Păstoritul la popoarele romanice.Însemnătatea lui lingvistică şi etnografică,în Opere, I, Lingvistică.Ediţie îngrijită de B.Cazacu,V.Rusu şi I.Şerb, cu o prefaţă de B.Cazacu, Bucureşti,EPL,1968,p.194.

3. Ov.Densusianu,op.cit.,p.195.

4. Tipuri de păstorit la români (sec.XIX - începutul sec. XX),/Bucureşti/, Ed.Academiei,1964,p.219 şi pass.

5. Ov.Densusianu,op.cit.,p.195.

6. Ibidem,p.203.

7. Din lipsă de spaţiu, nu vom indica întotdeauna etimologia fiecăruia dintre termenii la care ne referim şi nici nu vom stărui asupra controverselor privind originea unora dintre ei.Pentru toate referinţele etimologice cuprinse în lucrare ne-am adresat principalelor dicţionare (DA,DLR,CDDE,CADE,TDRG,DEX),precum şi lucrărilor de dialectologie şi de istorie a limbii române.

8. Ov.Densusianu,op.cit., p.203.

9. I.I.Rusu, Limba traco-dacilor,/Bucureşti/,Ed.Academiei, 1959,p.129-130; id., Elemente autohtone în limba română,Bucureşti,Ed. Academiei,1970,p.131-216; Istoria limbii române,vol.II,Bucureşti, Ed.Academiei,1969,p.327-356.

10. Vezi I.I.Rusu,Elemente autohtone...,p.155.

11. Raporturile albano-române, în "Dacoromania",II(1921-1922), p.527.

12. Cu acelaşi sens, cuvîntul este conservat şi în dialectele sud-dunărene: arom.aplicare,megl. plicari.

13. Pentru sensurile şi discuţiile privitoare la etimologia acestui cuvînt,vezi Viorel Văsieş, Cîteva observaţii asupra terminologiei păstoreşti din Ţinutul Năsăudului (Văile Zagra şi Sălăuţa),

în Arhiva someşană.Studii, comunicări,referate,IV,Năsăud,1977,p.289-290.

14. Cf.G.Ivănescu,op.cit., p.255.

15. Alte exemple la Viorel Văsieş luor.cit., p.293-295.

16. Raporturile lingvistice slavo-române. Influenţa română asupra limbei bulgare,în "Dacoromania", III (1923),p.193-214.

17. Păstoritul românesc în Carpaţii poloni..., în "Dacoromania", VIII, p.138-148.

18. Studii de lingvistică română, Bucureşti,EDP,1970,p.9-25.

19. Influenţa limbii române asupra limbii maghiare.Studiu lexicologic, Sibiu, 1942.

20. Á Moldvai csango nydyaros roman kelcsenszavoi,Bucureşti, Ed. Kriteryon, 1972.

21. Împrumuturi româneşti în limba maghiară, în Studii de limbă,literatură şi folclor, Reşiţa, 1978, p.231-237.

22. Cf. Şt.Meteş, Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII-XX, Bucureşti,Editura ştiinţifică,1971,p.204. Vezi şi Octavian Buhociu, op.cit., p.246.

LAT. ARĒNA IN ROMÂNĂ ȘI IN CELELALTE LIMBI ROMANICE

Teofil Teaha

Studiile consacrate elementelor lexicale de origine latină, păstrate în limba română, au arătat că în părțile vestice și nordice ale teritoriului lingvistic dacoromân își c o n t i n u ă existența pînă astăzi un important număr de cuvinte latine moștenite, dispărute în restul graiurilor românești.

Printre aceste cuvinte sînt citate, de regulă: aiu, brîncă, curechiu, cute, foale, neauă, păcurar, pedestru, pîntece, sudoare, vintre și altele.

In urma studierii hărților atlaselor lingvistice am constatat că la grupul celor de mai sus se pot adăuga exemple noi și mult mai numeroase. In plus, cercetările dialectale efectuate de noi, în ultimii ani au scos la iveală existența în graiurile transcarpatice a unor cuvinte de origine latină neglijate sau aproape uitate de cercetători și care arată că fondul lexical latin s-a menținut într-o măsură mult mai mare decît se știa pînă acum.

Printre termenii de origine latină care c o n t i n u ă să viețuiască în graiurile din Transilvania, Crișana, Maramureș, Moldova, precum și în graiurile din R.S.S. Moldovenească se numără și cuvîntul arină împreună cu derivatele sale: arinos, ariniș, ariniște, a arina, la care pot fi adăugate numele topice: Ariniș, Arinoasa.

Arină, s.f. cu sensul de "nisip" (sable-Sand), provine din lat. arēna , s.f. "nisip". El și-a menținut în română atît sensul cît și genul pe care l-a avut în latină[1].

Prezența lui arină în limba română este atestată încă din

reprezintă traducerea în româneşte a lui Herodot, manuscris descoperit de N.Iorga la mănăstirea Coşula (Botoşani) şi publicat de acesta la Vălenii de Munte în 1909, V.Bogrea arată că termenul arină (anină) apare de patru ori pe aceeaşi pagină (p.187), faţă de o singură dată nisip, căruia - spune Bogrea - derivatul nisipesc, mult mai frecvent, îi va fi uşurat succesul, alături de omonimia dintre anină şi verbul anina[10].

Un studiu recent, consacrat aceluiaşi manuscris[11], adaugă date noi la cele constatate de V.Bogrea, precizînd că arină apare de 7 ori, iar derivatul acestuia arinos (aninos) precum şi forma substantivată aninosul, apar de 5 ori.

Lexiconul de la Buda (1825) este prima lucrare românească de lexicologie care îl menţionează pe arină, cu sensul de "prund, nisip, ţîrfă" (Sand) şi care îi indică şi etimonul din care provine: lat. arena. In plus, sînt înserate verbul a arina "a curăţa cu nisip" (mit Sand reiben oder waschen) precum şi adjectivul arinosu glosat "sandig" şi pentru care se dă drept etimon lat. arenosus[12].

De fapt, arinos "nisipos, prundos" (aréneux, sablonneux, sableux) îl aflăm atestat mai înainte într-un manual de economie agrară, apărut tot la Buda, în 1806: Frăgarii...cresc în loc cam arinos[13].

După apariţia Lexiconului Budan, un deceniu mai tîrziu, îl întîlnim pe arină într-o traducere apărută la Iaşi, în 1835; "Pogorîndu-se de la marea îngheţată, vin pe la maluri arinoase (locuri nisipoase aflătoare în mare) lîngă Tenerifa"[14].

Tot în prima jumătate a secolului trecut, arină apare deseori în poezia lui Gh.Asachi. G.Istrate, care a studiat, de curînd, împrumuturile italieneşti din poezia lui Asachi, este înclinat să creadă că arină are la Asachi "mai degrabă origine italienească"[15]. Noi credem că arină nu poate fi considerat ca fiind reintrodus în literatura cultă, pe cale neologică, deoarece

Asachi, aşa cum de altfel subliniază şi G.Istrate,cunoştea bine limba veche în care arină era frecvent utilizat. Existenţa termenului în graiurile din Moldova sub forma arină era desigur cunoscută lui Asachi,după cum, în mod cert, nu-i va fi fost necunoscută nici varianta regională moldovenească anină. S-ar putea ca forma italienească (a) rena să fi contribuit şi ea la folosirea de către Asachi a formei arină.

Derivatul arinis "teren plin de nisip", "deşert" (endroit soblonneux, désert) îl întîlnim atestat, la mijlocul secolului trecut, la C.Negruzzi: "...în arinişurile Egiptului şi în troienele zăpezilor Rusiei..."

La Cihac (187o), alături de substantivul arină[16] "sable" şi adjectivul arinos, apar semnalate, pentru prima dată, şi forme corespunzătoare existente în celelalte limbi romanice şi cu precizarea că în română "le mot populaire est le slave năsip"[17].

Dicţionarul lui Laurian şi Massim evită să-l gloseze pe arenă printr-unul din sinonimele slave "nisip" sau "prund" şi recurge la sintagma: "pétra meruntu sfermata...". Si în cazul lui arenosu (locu arenosu) ne întîmpină o rezolvare similară: "plinu de arena, ammestecatu cu arena"[18].

Dicţionarul lui Hasdeu este prima mare lucrare lexicografică care prezintă, sub formă monografică, tot ce se ştia pînă atunci (1887) despre arină şi derivatele sale. De fapt, la Hasedu, arină apare înregistrat chiar mai înainte de publicarea dicţionarului său: căutarea aurului în arină rîurilor...este modul primordial [în exploatarea de mine] [19].

Cam tot în această perioadă, forma regională anină apare consemnată în culegerea de literatură populară a lui Burada, într-un bocet din localitatea Isveşti, situată peste Prut: Unde mi te pornesci ?/Unde călătoresci?/Pe drumuri de anină/Mergi în ţară străină[2o].

Cunoştinţele noastre despre aria de răspîndire a lui arină se lărgesc continuu, mai ales o dată cu înmulţirea glosarelor dialectale a culegerilor de literatură populară precum şi a lucrărilor lexicografice propriu-zise.

G.Weigand, în cercetările sale dialectale efectuate în Apuseni şi Sălaj, l-a înregistrat pe arină cu înţelesul de "feiner Flu sand" în localităţile: Sălciua, Poiaga, Lunca, Ocoliş şi Runo situate în valea Arieşului[21] şi cu sensul de "Sand" în localitatea Porţi, în valea Bereteului (jud-Sălaj)[22].

In fostul comitat Solnoc-Dobîca, la nord-vest de Cluj-Napoca, arină a fost înregistrat cu sensul de "nisip pietros" (sable pierreux)[23].

Viciu îl consemnează pe arină şi derivatul său a se arini (être nettoyé, en étant frotté avec du sable) în localitatea Sîndu, de lîngă Turda: "împlîntă de cîteva ori cuţitul în pămînt, ca să se arinească, să se frece cu arină (nesip) şi aşa să se curețe"[24]. Observăm că la Viciu verbul este de conjugarea a IV-a, nu ca în Lexiconul Budan, de conjugarea I-a .

Cu un sens puţin diferenţiat: "a presăra cu nisip" (mit Sand bestreuen - sabler), verbul a arina fusese consemnat, sub forma de indicativ prezent: arinez, cu mult înainte de dicţionarul lui Berciahu[25].

De fapt, la Barcianu apare înregistrat şi un alt derivat substantival: arinariţă "năsipariţă" (apud DA), termen cu care este denumită planta cunoscută sub numele de "studeniţă" (Arenaria serpyfollia: sabline - à - feuilles de serpolet - Sandkraut)

Lucrările lexicografice care apar după HEM îl includ în paginile lor atît pe arină cît şi derivatele sale arinos, ariniş, a arina cu sensurile arătate mai sus şi cu menţiunea că sînt învechite şi regionale[26].

Prezenţa lui *arină* cu înţelesul de "nisip fin care se pune în var cînd se spoiesc casele sau se întrebuinţează la curăţitul obiectelor de metal" şi a verbului *a arini* "a curăţa, a freca cu arină": *ai arinit bine cuţitele ?* a fost notată, nu demult, de R.Todoran, în localitatea Vîlcele, de lîngă Turda[27].

Arină, împreună cu forma rotacizantă *ariră*, a fost înregistrată recent şi în localitatea Braniştea, jud.Bistriţa-Năsăud, într-o culegere de literatură populară: *Pe drum cu trifoi,/Pe-un mal cu ariră,/Urma ne-o zăriră/Trei păcurărei/Cum nu-s alţii trei*[28]

Prezenţa lui *arină*, în această zonă, a fost consemnată, de curînd, într-o culegere de texte dialectale pregătită pentru tipar de un colectiv de dialectologi din cadrul Institutului de cercetări etnologice şi dialectologice[29], precum şi în monografia lui I.Ţâra, consacrată graiului de pe valea Şieului[3o].

Termenul *arinos* "nisipos" a fost înregistrat şi de noi în sintagmele *pămînt arinos*, *loc arinos* în localitatea Vîrfurile (jud.Arad), în cursul unei anchete dialectale efectuate, cu cîţiva ani în urmă, pe valea Crişului Alb.

Ar mai fi de menţionat că în localităţile Bonţ şi Cutoa din jud.Cluj, *arinos* a fost înregistrat cu un sens figurat: "vicios, păcătos"[31].

Cunoştinţele noastre despre *arină* se înmulţesc odată cu publicarea atlaselor lingvistice.

Astfel, în *Atlasul lingvistic român(ALR)*, termenul *arină* "nisip" apare înregistrat în pct.284 (jud.Cluj) cu explicaţia că reprezintă "un fel de piatră de nisip, foarte sfărîmicioasă, cu care se presară vatra casei după ce a fost lipită"[32].

La fel, termenul *arinos* "nisipos" este notat în cîteva localităţi situate în nord-vestul Transilvaniei (pct.26o,272,279), precum şi în pct.olo din aromână[33].

O contribuţie cu totul remarcabilă,la cunoaşterea stării actuale a lui arină în graiurile româneşti, o aduce Atlasul lingvistic moldovenesc (ALM), publicat la Chişinău,cu un deceniu şi mai bine în urmă[34].

In această importantă lucrare, de mare interes ştiinţific nu numai pentru istoria limbii române, ci, în general, pentru întreaga romanitate, de la Pontul Euxin şi pînă la Atlantic[35], anină, cu înţelesul de "nisip fin şi mărunt, de culoare alb-gălbuie, de pe malul unei ape sau extras din pămînt,folosit în construcţia caselor", apare notat frecvent în graiurile din R.S.S. Moldovenească, pe o arie întinsă care cuprinde atît malul drept cît şi cel stîng al Nistrului[36].

Răspîndirea lui anină în graiurile româneşti din părţile răsăritene ale teritoriului de limbă română este un exemplu elocvent de vitalitate şi tenacitate. Vieţuind alături de "nisip" şi "prund", împrumutate de la slavi, anină şi-a continuat nestingherit existenţa călătorind departe spre est în ţinuturile în care l-au dus cu ei ţăranii moldoveni, dislocaţi de la vetrele lor de baştină, de regimul ţarist,în secolul trecut şi la începutul secolului nostru. Faptul este confirmat de răspîndirea lui anină pînă departe peste Nistru în regiunea Nikolaev (pct.34,48,21o), în regiunea Kirovograd (pct.229,231-234), în regiunea Dnepropetrovsk (pct.235), în regiunea Doneţk (pct.19o), în regiunea Lugansk (pct. 226) şi, în fine, în Republica Sovietică Socialistă Kirchiză (pct.146).

Pentru acţiunea de "a vărui casa" în numeroase localităţi din R.S.S.Moldovenească,situate în stînga Nistrului (pct.81-83, 96,99,1o6,113,119,135,149,157) a fost înregistrată sintagma: dăm cu var cu anină[37].

Persistenţa lui anină într-o arie laterală, izolată, cum este aceasta reprezentată pe Atlasul lingvistic moldovenesc,

confirmă încă o dată,dacă mai era nevoie de aşa ceva, principiul geografiei lingvistice cu privire la rolul ariilor laterale în evoluţia vocabularului unei limbi.

Lucrările lexicografice mai noi, începînd cu dicţionarul lui Scriban şi continuînd cu DLRLC, DLRM, DEX şi DLR, înserează în paginile lor o formă regională rénie, (3 sil.), s.f.(pl.rénii) definită: "Porţiune joasă şi convexă din meandrul unui rîu, acoperită cu nisip şi prundiş,care reprezintă zona de acumulare a aluviunilor; marginea puţin adîncă a mării; plajă", precum şi un derivat al acesteia: reníş (pl.reníşuri),s.n. cu sensul de:"loc acoperit cu aluviuni pe malul unui rîu,strat de nisip sau de pietriş pe fundul unei ape".

Drept etimologie, dicţionarul lui Scriban indică v.slav rîenĭ, renĭ sau rut.rinĭ, în timp ce DEX şi DLR acceptă o provenienţă din ucr.dial.rjien (pієнь)[38].

La atestările de pînă acum, cu privire la răspîndirea lui renie şi reniş în graiurile româneşti, se pot adăuga înregistrările făcute recent, în anchetele pentru Atlasul lingvistic al Munteniei şi Dobrogei, de către : Paul Lăzărescu în jud. Buzău unde a fost notată forma rîniş, în localitatea Săgeata (pct.748) şi pl.rînişuri în localitatea Măgura (pct.744), ambele cu înţelesul de "agest, aluviune" şi de către Magdalena Vulpe, în jud. Ilfov, forma rénie în Radovanu (pct.828) cu înţelesul de "mică insulă de nisip, limbă de nisip în apă" şi în Băneasa (pct.83o): réniie prin baltă.

Insistăm mai mult asupra răspîndirii geografice a lui renie deoarece existenţa termenului în nuvela "Vatra părăsită" a lui Slavici (în care abundă regionalismele caracteristice graiului din sudul Crişanei şi unde,după cum am arătat mai sus,am întîlnit şi noi recent expresiile loc arinos, pămînt arinos), în sudul Olteniei în localitatea Orlea, situată pe malul Dunării: La vale pe Dunăre

o lua,/Intr-un ostrov că trăgea,/Pe renie să punea/Acolo soarele-l ardea/Si vîntul că mi-l bătea[39], în jud.Ialomiţa,într-un colind cules la Călăraşi[40], precum şi în răspunsurile primite la chestionarul prin corespondenţă al lui Hasdeu în localitatea Pribegi[41] — la care adăugăm atestările de mai înainte din jud.Buzău şi Ilfov — toate acestea ne determină să ne îndoim de veridicitatea provenienţei "directe" a lui renie dintr-o formă dialectală de origine ucraineană. Am fi îndreptăţiţi să recurgem la explicarea termenului românesc printr-un împrumut din graiurile ucrainene învecinate dacă termenul în discuţie l-am fi întîlnit numai în acele zone în care se vorbeşte şi un grai ucrainean - nu şi în sudul Crişanei, la Siria, în sudul Olteniei, la Orlea, în Ilfov, în Ialomiţa şi în Buzău unde nu poate fi vorba de o influenţă ucraineană venită prin contact direct.

Rezerva noastră faţă de etimologia propusă pentru renie este întărită de dicţionarul etimologic al limbii ruse a lui Vasmer unde se arată că atît rus. рень "Sandbank" cît şi ucr. рінь "grober Sand" nu reprezintă termeni slavi moşteniţi, ci sînt înrudiţi sau chiar împrumutaţi din limbile nordice[42].

Socotim deci că V.Bogrea avea dreptate cînd explica forma renie (arenie) cu sensul de "plajă" ca provenind din arină "nisip"[43].

Explicaţia lui Bogrea trebuie cel mult completată, în sensul că, prin contaminare, forma dialectală ucraineană a putut contribui şi ea la încetăţenirea acestei variante regionale, renie, în graiurile dacoromâne.

Că arină ar fi putut deveni *rină şi, de aci, rîniş (< *riniş), cu ajutorul sufixului -iş, nu este nicidecum exclus. In graiurile româneşti întîlnim deseori cazuri de afereză a lui a-, de exemplu, nafură, alături de anafură, în graiurile din Gorj, Haţeg şi Bihor[44].

Termenii latini arēna și arenōsus s-au conservat și în dialectul aromân unde formele arină (pl.arini,arinuri) și arinos (arinoasă) au aceleași sensuri ca în dacoromână[45].

Cuvîntul există chiar și în albaneză: rërë (sable-Sand)[46].

In toate celelalte limbi romanice lat.arena are, de asemenea, numeroși reprezentanți[47]. Dicționarele limbilor romanice atestă prezența formelor de bază precum și a numeroase derivate și compuse[48].

Intrucît formele înserate în dicționare sînt cunoscute, renunțăm să le prezentăm aci, scopul nostru fiind, în primul rînd, să semnalăm că atlasele lingvistice, naționale și regionale, conțin multe forme dialectale care n-au fost încă fructificate de specialiști.

Astfel, în Atlasul lingvistic al Italiei și Elveției meridionale (AIS)[49], lat.arēna are drept urmași formele: arena,rena care sînt cunoscute în jumătatea de sud a Italiei[5o]. Forme ca areyna, reyna "arena, sabbia" sînt consemnate ca fiind cunoscute în Piemont[51]. In graiurile italiene din Corsica forma rena este general răspîndită[52].

Atlasul lingvistic al Franței (ALF)[53] înregistrează prezența formei arena "sable" în zona Alpilor maritimi[54], iar pentru Corsica sînt atestate formele arina, rena, cu sensul de "gravier"[55] și formele arine (pct.22), yarine[56](pct.61), gyarini (pct.64,68,89) cu sensul "les galets"[56].

Unele atlase lingvistice regionale franceze notează încă existența unor forme dialectale, pe cale de dispariție cum sînt èrèn (pct.24,62,65,79,83) în Bourgogne[57], arenus (pct.699 SE), în Gasconia[58], arena (pct.75,85-86,96,lo3-lo4,lo8,111,116,121) în sudul Franței[59].

Prezența sporadică, și în arii disparate, a lat.arēna, în franceză, se explică prin concurența mare pe care i-o face sinonimul său, tot de origine latină: sabulum.

Astfel, de exemplu, în cîteva atlase lingvistice franceze regionale cum sînt: ALLy[60], ALMC[61], ALCB[62] şi ALJA[63], urmaşii termenului latin arēna n-au fost înregistraţi niciodată.

Pentru catalană, Atlasul lingvistic al Cataloniei (ALC) înregistrează formele arena, erene, eroene, care sînt general cunoscute[64]. Aceeaşi situaţie o întîlnim şi în Vall d'Aran unde forma arena este curentă[65].

x

x x

Concluzia care se desprinde, din analiza situaţiei actuale a lat. arēna în română şi în celelalte limbi romanice, este aceea că, în timp ce în română arină continuă să existe alături de sinonime de origine slavă (nisip, prund), maghiară (homoc) sau de origine încă necunoscută (ţîrfă), în restul Romaniei, termenul în discuţie coexistă alături de un alt sinonim, tot de origine latină: sabulum (it. sabbia, fr. sable etc.).

În română, gruparea lui arină printre cuvintele de origine latină păstrate numai în nord-vestul Transilvaniei trebuie corectată în sensul noilor date care atestă prezenţa lui pe o arie mult mai vastă care înglobează în ea toată jumătatea de nord a teritoriului lingvistic dacoromân.

Arină stă drept mărturie peste secole şi confirmă o p e r m a n e n ţ ă istorică implicînd ideea de u n i t a t e şi de c o n t i n u i t a t e a limbii şi poporului român pe teritoriul pe care a vieţuit din totdeauna.

ABREVIERI

CADE: I.A.Candrea, Gh.Adamescu, Dicţionarul enciclopedic ilustrat "Cartea Românească", Bucureşti, 1931.

CDDE: I.A.Candrea, Ov.Densusianu, Dicţionarul etimologic al limbii române. Elementele latine (A-PUTEA). Bucureşti, 1907

Ciorănescu: Al.Ciorănescu, Diccionario etimológico rumano. La Laguna. 1958.

DA: Academia Română. Dicţionarul limbii române. Bucureşti, 1913

DEX: Dicţionarul explicativ al limbii române. Bucureşti, 1975

DLR: Dicţionarul limbii române. Serie nouă. Tomul IX (R). Bucureşti. 1975.

DLRLC: Dicţionarul limbii române literare contemporane. vol. III (M-R). Bucureşti 1957.

DLRM: Dicţionarul limbii române moderne. Bucureşti 1958.

DR: Dacoromania, Cluj, I, 192o-1921 şi urm.

Ernout-Meillet: A.Ernout - A.Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Quatrième édition. Paris 1959.

HEM: B.P.Hasdeu, Etymologicum Magnum Romaniae. Dicţionarul limbei istorice şi poporane a românilor. Tomul II, Bucuresci, 1887.

Puşcariu: S.Puşcariu, Etymologisches Wärterbuch der rumänischen Sprache. I. Lateinisches Element. Heidelberg. 19o5.

REW: W.Meyer-Lübke, Romanisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1935.

Tiktin: H.Tiktin, Dicţionar român-german. Bucureşti 19o3.

N O T E

1. Vezi DA s.v.; REW s.v.; Ernout-Meillet s.v.; Academia R.S.România. Istoria limbii române, vol. II. Bucureşti 1969, p.143, 183, 295.

2. Vezi Gh.Mihăilă, Dicţionar al limbii române vechi (sfîrşitul sec. al X-lea - începutul sec. al XVI-lea). Bucureşti, 1974, p.71.

3. Vezi V.Bogrea, Cîteva consideraţii asupra toponimiei româneşti, în DR, I, 192o-1921, p.212.

4. Vezi I.Iordan,Toponimia românească,1963,p.5o

5. Cf.HEM,1663,s.v.

6. Idem

7. Vezi DA s.v.; Cf.şi Fl.Dimitrescu,Contribuţii la istoria limbii române vechi,Bucureşti,1973,p.56,127.

8. Vezi Dosoftei,Opere.I.Versuri.Bucureşti.Editura "Minerva",1978,p.74,176-177,244,311.

9. Cf.DA s.v.

1o. Vezi V.Bogrea,Studii de semantică.Observaţii semantice asupra "Irodot"-ului de la Coşula,în DR,III,1922-1923,p.4o8

11. Vezi Doru Mihăescu, Une version roumaine d'Herodote au XVII[e] siècle (II),în "Revue des études sud-est européennes",Tome XVI, 1978,Nr.4,p.753.

12. Vezi Lesicon romanescu-latinescu-ungurescu-nemţescu... Budae.1825,p.31.

13. Vezi Povăţuirea către Economia de cîmp pentru folosul şcoalelor româneşti celor din Ţeara ungurească şi din părţile ei împreunate.Buda,18o6,p.21o (apud DA).

14. Vezi V.Drăghici, Robinson Cruzoe...[Traducere]. Iaşi, 1835,p.24 (apud DA).

15. Vezi G.Istrate,Elemente italieneşti în poezia lui Gheorghe Asachi,în "Studii şi cercetări ştiinţifice",XVIII,1973, p.575-576.

16. Cf.HEM, 1663,s.v.

17. Vezi A. de Cihac, Dictionnaire d'étymologie daco-romane. Éléments latins comparés avec les autres langues romanes. Francfort s/M, 187o,s.v.

18. Vezi A.T.Laurian şi J.C.Massimu, Dictionariulu limbei romane.Bucuresci,1871,p.84,s.v.

19. Vezi B.P.Hasdeu,Istoria critică a româniloru.Pamentulu terrei romanesci.vol.I.Bucuresci,1875,p.189.

20. Vezi T.Burada, Datinele poporului român.Iaşi,1882,p.129

21. Vezi G.Weigand, Körösch-und Marosch Dialekte, în "Jahresbericht...",IV,1897,p.325.

22. Idem, Samosch-und Theiss Dialekte,Leipzig,1898,p.75

23. Vezi Revista critică,IV,p.87

24. Vezi Al.Viciu,Glosar de cuvinte dialectale...Bucureşti 1906,p.74.

25. Vezi Sab.Pop.Barcianu,Vocabulariu romanu-nemţiescu... Sibiiu,1868,p.13.

26. Vezi Tiktin,Puşcariu,CDDE,CADE,Scriban, Cioränescu, DLRLC,DLRM; cf.şi T.Porucic,Lexiconul termenilor entopici din limba română,1931,p.49; S.Puşcariu,Limba română I.Bucureşti,1940, p.212.

27. Vezi R.Todoran,Material dialectal II.Graiul din Vîlcele (raionul Turda),în "Materiale şi cercetări dialectale" I, 1960,p. 54.

28. Vezi Ion Apostol Popescu,Oraţii de nuntă.Colăcării, cîntece şi strigături culese de pe valea Someşului.Editura Minerva Bucureşti,1979,p.3,273.

29. Vezi Bistriţa-Năsăud,Texte dialectale şi glosar.[Mss.] Bucureşti,1977.

30. Vezi I.Ţîra,Graiul de pe valea superioară a Şieului (Transilvania). Rezumatul tezei de doctorat.Timişoara,1975,p.17.

31. Vezi Şt.Paşca, Glosar dialectal.Bucureşti,1928,s.v.

32. Vezi ALR II, MN [2181] .

33. Vezi ALR II,s.n., h.10: pămînt nisipos.

34. Vezi Atlasul lingvistic moldovenesc,vol.I,Partea a II-a, Chişinău,1968.

35. Vezi C.Tagliavini,Einführung in die romanische Philologie,aus dem Italienischen übertragen von Reinhard Meisterfeld und Uwe Petersen, München,1973,p.29-30.

36. Vezi ALM,vol.I,h.31o: anină (pesoc-sable): pct.63,69, 74,8o-83,96-99,1o1,1o5-1o6,111,113,116,118-12o,122-123,126-127, 134-138,142-144,149-15o,152,157-158,163-164,167-169,173,175,187-189,194,2o4,213,215; Vezi şi precizările făcute de informatori, cuprinse în Notele care însoţesc harta lui anină şi unde nisip apare cu un sens diferenţiat: e mai mare, mai "măşcat",conţine pietriş, e mai aspru şi mai închis la culoare.

37. Vezi ALM,vol.II,h.553: (noi) văruim.

38. Vezi şi T.Papahagi,Contribuţii lexicale.Bucureşti, 1939,p.41 care opinează tot pentru un împrumut din slavul renĭ.

39. Vezi N.Păsculescu,Literatura populară românească,Bucureşti,191o,p.245,374.

4o. Vezi G.Dem.Teodorescu,Poesii populare române, Bucureşti,1885,p.95.

41. Cf.DLR,s.v.

42. Vezi M.Vasmer, Rusisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg. 1955,p.512,s.v.

43. Vezi V.Bogrea,Cîteva consideraţii asupra toponimiei româneşti,în DR I, 192o-1921,p.219; vezi şi p.554 unde la cap. Addenda-Corrigenda, Bogrea adaugă următoarele precizări: "pentru renie,cf. încă: renişul = *arenişul"plajă nisipoasă". Cf.şi G. Giuglea: "Rena (lat.arēna),formă it.care pare a fi pătruns,prin comerţ, pînă la noi în părţile Mării Negre şi ale Dunării,unde rene corespunde lui plaje" (DR,I,p.494),

44. Vezi T.Teaha, Graiul din valea Crişului Negru.Bucureşti 1961,p.76.

45. Vezi T.Papahagi,Dicţionarul dialectului aromân,general şi etimologic. Ediţia a doua augmentată.Bucureşti,Editura Academiei,1974, s.v.

46. Vezi Puşcariu 12o, CDDE 87,DA s.v.; H.Mihăescu,Les éléments latins de la langue albanaise. în "Revue des études sud-est européennes" Tome IV, 1966,Nr.1-2,p.12.

47. Vezi Cihac, HEM, Pușcariu,CDDE, DA, REW.

48. Vezi C.Battisti,G.Alessio,Dizionario etimologico italiano. Firenze,1950-1957; G.Devoto,Avviamento alla etimologia italiana Dizionario etimologico.Firenze,1967; M.L.Wagner, Dizionario etimologico sardo.Heidelberg, 1960; Fr.Mistral. Lou tresor dóu Felibrige ou Dictionnaire provençal-français. Aix-en-Provence, 1979; L. Alibert,Dictionnaire occitan-français.Toulouse,1966; R.Grandsaignes d'Hauterive, Dictionnaire d'ancien français (moyen âge et renaissance).Paris,1947; O.Bloch et W.von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris,1950; A.Dauzat,J.Dubois,H. Mitterand, Nouveau dictionnaire étymologique et historique.Paris, 1964; P.Robert,Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française. Paris,1967; P.Fabra, Diccionari general de la llengua catalana. Barcelona,1974; J.Corominas, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.Berna,1954-1957; V.G. de Diego, Diccionario etimológico español e hispanico.Madrid,1955; M.Marais Silva, Grande dicionario da língua portuguesa.I-XII.Lisboa,1949-1959. A.Nascentes, Dicionário etimológico da lingua portuguêsa.Rio de Janeiro,1955.

49. Vezi Sprach-und Sachatlas Italiens und der Südsoweiz herausgegeben von K.Jaberg und J.Jud. Zofingen, 1928-1940 .

50. Vezi AIS,vol.III,h.418; sabbia (Sand-sable).

51. Vezi Giandomenico Serra,în DR,IX, p.166.

52. Vezi Atlante linguistico etnografico italiano della Corsica,de G.Bottiglioni.Pisa,1933,h.719

53. Vezi Atlas linguistique de la France,par J.Gilléron et E.Edmont.Paris,1902-1910.

54. Vezi ALF,h.1176: du sable fin.

55. Vezi ALF,Corse,h.775: du gravier.

56. Vezi ALF,Corse,h.724; les galets.

57. Vezi Atlas linguistique et ethnographique de Bourgogne vol.I, h.261: du sable.

58. Vezi Atlas linguistique et ethnographique de la Gascogne.vol.I,h.22o.

59. Vezi Atlas linguistique et ethnographique de la Provence. vol.I,h.159; le sable.

6o. Vezi Atlas linguistique et ethnographique du Lyonnais. vol.II,h.674: le sable.

61. Vezi Atlas linguistique et ethnographique du Massif Central.vol.I,h.9o: le sable.

62. Vezi Atlas linguistique et ethnographique de la Champagne et de la Brie.vol.I,h.24o: le sable.

63. Vezi Atlas linguistique et ethnographique du Jura et des Alpes du Nord.Vol.I,h.144: le sable.

64. Vezi Atlas lingüistic de Catalunya, h.1198: la sorra (la arena - le sable).

65. Vezi Atlas lingüistic de la Vall d'Aran, h.144: l'arena (la arena - le sable); idem, h.1182: la sorra (la arena - le sable).

ŢARA HAŢEGULUI - VATRĂ LINGVISTICĂ, MARTOR AL CONTINUITĂŢII

Bogdan Marinescu

Ţara Haţegului[1] este teritoriul care se întinde la sud de Mureş pînă în valea superioară a Jiului,mărginit,la vest, de regiunea Pădurenilor şi, la est, de valea Streiului.

Situată într-o zonă "unde se întîlneşte muntele cu cîmpia, unde există şi teren arabil laolaltă cu păşunea şi unde este posibilă şi exploatarea forestieră"[2], Ţara Haţegului este una din regiunile cu cele mai vechi aşezări româneşti.

Prima atestare documentară a acestei regiuni datează din 1247 (diploma acordată de regele Bela al IV-lea cavalerilor ioaniţi[3]) Mai veche desigur decît prima atestare, Ţara Haţegului se integrează într-o serie de "ţări" româneşti, formaţiuni politico-administrative prestatale, pomenite documentar în secolul al XIII-lea: Ţara Bîrsei, Ţara Făgăraşului (terra Blacorum),Ţara Severinului,Ţara Maramureşului.

Primele localităţi sînt atestate în a doua parte a secolului al XIII-lea, dar cele mai multe aşezări din zona centrală şi sudică a Ţării Haţegului sînt menţionate în documentele emise în a doua parte a secolului al XIV-lea şi în secolul al XV-lea[4].

Izvoarele scrise conţin informaţii suficiente asupra situaţiei etnice din Ţara Haţegului.Frecvenţa deosebită, încă în primele documente, a termenilor <u>român</u>, <u>românesc</u> (<u>olachus</u>,<u>olachalis</u>) atestă preponderenţa populaţiei româneşti în această regiune: sarcedos olahalis ecclesie de Clopatiua (1360), sacerdos olahalis ecclesie de Domsus (1360), possessio olachalis Brazua vocata(1366), kenesius olachorum de districtu castri Hatzak (1380), Dobrota

presbiter volachorum (1411-1412), possesio valachalis Galacz(1443) keneziatus possessionis olachalis Bayesd (1447) etc. Structura etnică a populaţiei atestată de documentele din secolele al XIV-lea-al XV-lea s-a perpetuat pînă astăzi. La sfîrşitul secolului al XIX-lea satele haţegane erau locuite numai de români. In oraşul Haţeg, în 1871, din 411 numere de casă, 342 aparţineau românilor, 14 bisericilor, 29 aparţineau unor familii de unguri, germani şi armeni, 2 unor familii evreieşti şi 24 unor familii de ţigani[5].

Documentele din secolele XIII-XV atestă, aşadar, prioritatea elementului românesc în Ţara Haţegului. Vom încerca, în cele ce urmează, să aducem cîteva argumente care, coroborate cu puţinele date istorice anterioare secolului al XIII-lea, să contribuie la demonstrarea vechimii şi continuităţii românilor din Ţara Haţegului Informaţiile puţine, sporadice, sau nesigure asupra românilor din perioada evului mediu timpuriu pot fi completate şi confirmate cu date oferite de alte discipline ştiinţifice: lingvistica, toponimia, etnografia.

1. Un indiciu al vechimii locuitorilor din Ţara Haţegului este sensul vechi pe care îl conservă cuvîntul ţară asociat cu nume de depresiuni carpatice, de obicei, în sintagme de tipul Ţara Haţegului, Ţara Bîrsei, Ţara Făgăraşului. Ţara este, în acest caz, o regiune geografică relativ bine delimitată, o depresiune carpatică, de cele mai multe ori, cu sate şi terenuri agricole[6], cu păşuni şi păduri adiacente[7].

Poziţia mai retrasă a acestor regiuni, a permis locuitorilor să-şi menţină şi să dezvolte formele specifice de organizare politică şi administrativă. La data primei atestări documentare (1247) Ţara Haţegului era o uniune de obşti săteşti, o formaţiune prestatală[8], rezultat evident al unui proces îndelungat de dezvoltare teritorială şi politică pe coordonate autohtone, tradiţionale

"Ţările" sînt, pe de altă parte, adevărate vetre etnolingvistice, zone de conservare etnică şi lingvistică. Argumente

lingvistice şi etnografice confirmă această afirmaţie.

a) Graiul din Ţara Haţegului păstrează forme lingvistice arhaice: fonetismul ń (< lat. n +_e, i în hiat): cuń, călcîń, diftongul ęa (< é ... a, ă): feată, measă, imperativul prohibitiv la persoana a II-a plural în -reţi: nu mîncareţi, auxiliarul variabil după persoană şi număr la conjunctivul perfect: să fie tuşit. Se păstrează, de asemenea, numeroase elemente lexicale de origine latină: ai, arete, curechi, cute, foale, moare, nea, pedestru, sudoare, etc. Aceşti termeni nu sînt specifici graiurilor haţegane ci se întîlnesc şi în alte graiuri transcarpatice, dar întotdeauna aria lor de răspîndire include teritoriile în care colonizarea romană a fost mai intensă[9].

b) In Ţara Haţegului se păstrează şi elemente străvechi ale civilizaţiei noastre populare: vatra primitivă denumită local călońi şi gluga denumită local căciulă. Este semnificativ faptul că atît numele vetrei - căloń - cît şi numele elementelor ei constitutive şi al accesoriilor[10] sînt de origine latină: capră, feroń, fiularie, unđeţ, tăsun, căldare, cuptor, ţest. Gluga purtată de locuitorii din Ţara Haţegului este identică în toate detaliile cu gluga purtată de strămoşii lor, aşa cum reiese din basoreliefurile Columnei lui Traian[11]. Numele local al acestei piese de port - căciulă - face parte din fondul lexical autohton pre-latin.

2. Toate aşezările existente astăzi în Ţara Haţegului sînt atestate în documente emise în secolele al XIII-lea — al XV-lea. Considerăm, însă, că multe dintre localităţile haţegane sînt mult mai vechi decît atestările documentare.

a) Documentele medievale (acte de donaţie, de confirmare, hotărniciri, litigii etc) nu consfinţesc, de fapt, înfiinţarea unor aşezări noi, ci integrarea celor existente în sistemul relaţiilor juridice feudale[12]. Relaţia directă dintre atestarea documentară a localităţilor şi pătrunderea relaţiilor feudale este confirmată, de exemplu, de numărul foarte mic de aşezări rurale pomenite pînă la

sfîrşitul secolului al XII-lea în Transilvania - 72 de aşezări (cu cca 4000 de locuitori),cifră cu totul inacceptabilă pentru o suprafaţă de peste 100.000 km^2 [13]. Foarte multe alte localităţi de pe întregul cuprins al Transilvaniei,situate mai ales în zonele în care obştile săteşti şi-au menţinut mai multă vreme integritatea - cum s-a întîmplat în Ţara Haţegului - au rămas în afara sistemului de relaţii feudale şi, implicit, au fost "ignorate" de documentele emise de cancelariile regale. Ţara Haţegului, puternică uniune de obşti săteşti,era, dealtfel, la data primei atestări documentare (1247), integrată voievodatului lui Litovoi. După 1280, cînd uniunea cu statul românesc situat la sudul Carpaţilor încetează, Ţara Haţegului devine, pentru multă vreme,domeniu regal.[14] Semnificativ pentru corelaţia dintre atestarea documentară şi organizarea feudală a teritoriului este şi faptul că,în regiunea Hunedoarei, primele localităţi menţionate sînt cetăţile Devei (1264), Hunedoarei (1276) şi Haţegului (1285) - importante centre de sprijin ale ofensivei feudale în această zonă.

b) Desigur, nu toate aşezările haţegane sînt vechi.Există şi sate relativ mai noi (unele datînd din secolul al XIV-lea), înfiinţate în zone defrişate, ca urmare a sporului natural al populaţiei. Există, de exemplu, mai multe sate, al căror nume,atestă fenomenul de "roire": Ciula Mare - Ciula Mică, Fărcădinul de Jos - Fărcădinul de Sus, Ostrov-Ostrovel - Ostrovul Mic, Peşteana - Peştenița, Sălaşul de Sus - Sălaşul de Jos. Se poate stabili,aşadar, pe baza numelui localităţilor vechimea relativă a unor aşezări haţegane. Intrucît documentele nu atestă înfiinţarea niciuneia dintre localităţile de mai sus,trebuie să presupunem că, "roirea" este,în bazinul Haţegului, anterioară,în general, perioadei atestărilor documentare (sec.XIII-XV). De altfel, înainte chiar de sfîrşitul perioadei amintite,începuse procesul de colonizare haţegană a văii Jiului. Un document regal din 1499 confirmă drepturile unor cnezi

hațegani asupra unor vechi posesiuni din valea Jiului[15]. De aceea credem că Țara Hațegului era bine populată la data primelor atestări documentare.

c) De mare utilitate în încercarea de a dovedi vechimea așezărilor din Țara Hațegului sînt dovezile etnografice furnizate de cercetările asupra tipologiei așezărilor rurale. Multe dintre așezările hațegane se încadrează în tipurile naturale, primitive, create de populația autohtonă: sat îngrămădit (Clopotiva, Răchitova), sat de vale (Stei), sat cu case izolate (în sud-estul Țării Hațegului) etc.

3. Populația acestor așezări și-a menținut formele străvechi de organizare și instituțiile proprii.

a) Organizarea cnezială a populației autohtone este atestată încă din primele documente referitoare la Țara Hațegului. Cnezatul se extindea, de obicei, asupra unui singur sat; uneori cuprindea mai multe sate, alteori, însă, existau 2 - 3 cnezi în același sat[16].

Cnezii sînt atestați de timpuriu în toate provinciile locuite de români în nordul Dunării. Această instituție nu are, în afară de nume, nimic specific slav. Românii, în momentul în care au venit în contact su slavii, aveau, cu siguranță, juzii lor. Cuvîntul cneaz este împrumutat în perioada conviețuirii româno-slave, nu înainte de secolul al IX-lea[17]. De altfel, termenul slav (cneaz) apare alături de termenul latin mai vechi (jude) în unele documente referitoare la Țara Hațegului[18]. Se pare că străvechea instituție românească a cnezilor de sat a fost "decalchiată" de sașii stabiliți în Transilvania, deoarece atribuțiile unui greav sas sînt asimilate cu cele ale unui cneaz român mai curînd decît cu cele ale unui graf german[19].

b) Informații cu privire la o altă formă de organizare a populației autohtone ne furnizează toponimia. In Țara Hațegului există mai multe localități cu numele Ohaba. Din 12 sate care

purtau acest nume în evul mediu, 6 şi-au păstrat numele pînă astăzi. Cuvîntul <u>ohabă</u>, atestat numai în documentele slave din Muntenia, are sensul de "scutire , imunitate"[2o]. Ohabele erau aşadar proprietăţi, sate, scutite de impozite. Existenţa acestor nume topice numai în Ţara Haţegului şi în regiunile învecinate (Banat, sudul Transilvaniei,Oltenia) indică aria de răspîndire a acestei instituţii datînd din epoca convieţuirii slavo-române şi impune presupunerea existenţei unei vechi formaţiuni statale slavo-române în această regiune[21]. Inexistenţa ohabelor în sudul Dunării exclude presupunerea că românii au adus de acolo instituţia dreptului ohabnic[22].

c) Această presupunere este înlăturată şi de atestarea documentară a unei alte instituţii vechi - <u>crainicii</u> - datînd din aceeaşi epocă a convieţuirii slavo-române la nordul Dunării[23]. Crainicii, atestaţi în Ţara Haţegului într-un document din 1434 (alături de cnezi,juzi şi juraţi) aveau atribuţia de a strînge dările dictate de scaunele de judecată şi de a mijloci între autorităţi şi localnici[24].

d) Supravieţuirea instituţiilor româneşti este reflectată şi de organizarea administrativ teritorială sub formă de districte a ţinuturilor locuite de români. Aceste districte româneşti sînt atestate documentar în toată Transilvania secolului al XIV-lea. Districtul Haţeg este atestat prima dată în 136o. Organizarea districtelor româneşti este, în fapt, o recunoaştere a vechilor forme autohtone de organizare, un "compromis necompromiţător" prin care autoritatea regală, acceptînd instituţiile locale[25], le foloseşte în interesul supunerii ţinuturilor autonome. Evoluţia atribuţiilor unora dintre cnezii haţegani, aşa cum rezultă din documente, este edificatoare în acest sens:cnezii devin treptat reprezentanţi ai regelui, cu drepturi ereditare şi, în sfîrşit, nobili ai regatului[26].

4. Date extrem de preţioase pentru problema abordată - vechimea şi continuitatea populaţiei româneşti din Ţara Haţegului -

sînt furnizate de toponimie. Numele topice contribuie decisiv la determinarea raporturilor etnice, a cronologiei relative a unor populaţii care s-au succedat sau au coexistat într-un teritoriu în epoci îndepărtate, obscure, pentru care nu dispunem de suficiente informaţii documentare[27].

a) Numele localităţilor haţegane sînt, în cea mai mare parte, româneşti. Cele mai multe nume provin din apelative româneşti de origine latină sau slavă: Grădişte, Merişor, Mesteacăn, Nucşoara, Poieni, Rîu-Alb, Rău Bărbat, Săcel etc. Există, de asemenea, un număr important de nume derivate cu sufixul - eşti: Băieşti, Bărăşti, Cîrneşti, Coroieşti, Toteşti etc. Sufixul - eşti este de origine tracă[28], iar procedeul derivării cu ajutorul lui (de obicei de la numele întemeietorului de sat, al cneazului) este foarte vechi[29]. Există, apoi, cîteva nume de origine slavă: Breazova, Clopotiva, Crăguiş, Crivadia, Peşteana, Silvaş, Tuştea. De origine maghiară[30] par să fie Fărcădin[31] şi Fizeş[32].

Toponimia minoră este de asemenea românească. In comuna Rîu de Mori, de exemplu, numele topice au origine românească într-o proporţie de peste 96% [33].

Avînd în vedere stabilitatea toponimelor, originea românească a majorităţii numelor de locuri şi aşezări constituie o dovadă peremptorie a permanenţei populaţiei româneşti în Ţara Haţegului.

b) Numele topice slave care nu pot fi explicate prin apelative româneşti sau maghiare de origine slavă (Breazova, Clopotiva, Bran, Bistra, Halînga etc.) sînt vestigii ale epocii de convieţuire slavo-română. Aceste toponime au fost împrumutate de populaţia românească în urma contactului direct, nemijlocit, cu populaţia slavă care a locuit pe acest teritoriu începînd din secolul al VI-lea sau al VII-lea. Dovada o constituie identitatea tratamentului fonetic al toponimelor slave şi al cuvintelor (apelativelor) slave din limba română[34]. Aceste toponime slave au fost adoptate de populaţia românească cu mult înainte de secolul al XIII-lea, indife-

rent de data la care au fost atestate. Numele topice Lindina (< sl.lędina "pămînt nelucrat, ţelină"). Glîmboceni (< sl.globocŭ "adînc") sau Halînga (< sl.halǫga "gard") care conservă vestigii ale vocalelor nazale slave au fost împrumutate de populaţia românească înainte de secolele al X-lea, al XI-lea cînd insurile (ǫ, ę) nu mai sînt atestate în limbile slave[35].

x

x x

Am încercat să găsim dovezi care să demonstreze existenţa unei populaţii româneşti stabile în Ţara Haţegului înainte de secolul al XIII-lea. Datele furnizate de documentele din secolele al XIII-lea - al XV-lea privind formele de organizare a populaţiei româneşti (cnezatul,dreptul ohabnic), toponimia slavă cu "fonetică" românească atestă prezenţa neîntreruptă a populaţiei româneşti din epoca slavo-română.In sfîrşit, datele lingvistice(păstrarea unui mare număr de elemente de origine latină, neatestate în sudul teritoriului dacoromân), hidronimul Strei (derivat de majoritatea specialiştilor din rădăcina indo-europeană s(t)ru- "a curge"), datele etnografice (piesa de port: căciulă "glugă") dovedesc continuitatea populaţiei din Ţara Haţegului din epoca romană sau chiar preromană.

Teritoriu străvechi, centru al Daciei pre-romane şi romane, ţară a cnezilor trăind după obiceiul pămîntului (jus valachicum) regiune locuită în permanenţă de români, Ţara Haţegului are o însemnătate exemplară,reprezentativă în istoria poporului nostru.

NOTE

1. Ne vom referi în cele ce urmează în special la zona centrală a Ţării Haţegului - bazinul Haţegului.

2. E.Petrovici, Siebenbürgen als Kernland der nördlich der Donau gesprochenen rumänischen Mundarten, în "Siebenbürgen", 1943, p.311.

3. Concediamus etiam, quod medietatem omnium proventuum et utilitatum, que ab Olatis terram Lytua habitantibus excepta terra Harszoc cum pertinentibus suis regi colligentur, domus Hospitalis percipiat antedicta (Documente privind istoria României.Veacul XI, XII, XIII. C.Transilvania,vol.I. doc.285,p.423).

4. cf.C.Suciu, Dicționar istoric al localităților din Transilvania, vol.I-II, București , 1967-1968.

5. cf.I.Radu, Istoria vicariatului greco-catolic al Hațegului, Lugoj 1913, p.15.urm.

6. Țară are,în graiul păstorilor ardeleni,sensul de "șes întins" (cf.S.Pușcariu,Limba română, vol.I, București,1976,p.2o7)

7. cf. D.Oancea, Despre țări și țară, în "Studii și cercetări de geologie, geofizică și geografie", XXVI, 1979.

8. cf.S.Pascu, Voievodatul Transilvaniei,ed.II,vol.I,Cluj 1972,p.147 .

9. cf.E.Petrovici, Transilvania vatră lingvistică a românismului nord-dunărean,în "Transilvania",72 (1941),nr.2,p.1o2.

1o. cf.R.Vuia,"Țara Hațegului și regiunea Pădurenilor" în "Lucrările Institutului de geografie al Universității din Cluj,vol. II (1924-1925), Cluj, 1926, p.11o-111.

11. cf.R.Vuia, Studii de etnografie si folclor, I, București,1975, p.85.

12. cf.S.Pascu, op.cit., p.222

13. cf.S.Pascu, op.cit., p.155-156.

14. In domeniile regale nu se făceau donații de propprietăți, ceea ce implică scăderea considerabilă a numărului de documente (cf.N.Drăganu,Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei și onomasticii, București,1933).

15. cf.R.Vuia, Țara Hațegului..., p.62

16. Un document din 1418 cuprinde o întreagă listă de cnezi hațegani: Ion fiul lui Cîndea (Rîu de Mori),Costea de Sălaș, Ștefan fiul lui Dan de Sîmpetru, Bogdan de Clopotiva, Mihai de Peșteana

etc. (cf.R.Vuia,Ţara Haţegului, p.59).

17. cf. I.Bogdan,Despre cnejii români,extras din "Analele Acad.rom.seria a II-a,tom.XXVI, nr.2, Memoriile secţ.ist.,1903 p.31)

18. cf. R.Vuia,Ţara Haţegului...,p.60.

19. cf.N.Iorga,Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria, vol.I,Bucureşti,1915,p.39.

20. cf.I.Bogdan,Ohabă-ohabnic, în "Convorbiri literare", 1906,p.296-299.

21. cf.S.Dragomir,Cîteva urme ale organizaţiei de stat slavo-române, în "Dacoromania",I (1920-1921),p.171.

22. cf.S.Dragomir, op.cit.,p.161.

23. Această instituţie există numai la slavii din nordul ţării noastre.

24. cf.S.Dragomir,op.cit.,p.151-152.

25. Primul demnitar al Transilvaniei s-a numit, de la r început, voievod.

26. Familia nobilă Kendeffi descinde din vechea familie de cnezi haţegani Cîndea,

27. cf.I.Iordan, Toponimia românească, 1963,p.3.

28. cf.A.Graur, Mélanges linguistiques, Paris-Bucureşti, 1936,p.71 şi urm.

29. cf.I.Iordan,op.cit.,p.157.

30. Se remarcă în documente tendinţa de a traduce numele româneşti. Traducerea este uneori integrală: Malomvyz (1359) pentru Rîu de Mori sau parţială Barbaduize (1391) pentru Rîu Bărbat şi improprie, alteori: Gunuzfolu (1360) pentru Reea. Numele Reea nu are nimic comun, etimologic, cu apelativul rea (maghiar gonosz "rău"

31. Satul are şi un alt nume: poss.Ohaba alias nomen Alsoffarkadyn (1505).

32. Numele actual al satului este Fizeşti.Ocurenţa sufixului - eşti indică originea românească a numirii.

33. of.C.Giuglea, M.Homorodean, I.Stan, Toponimia comunei Rîu de Mori în "Fonetică şi dialectologie", V, 1963, p.46.

34. of.E.Petrovici, Daco-slava, în "Dacoromania", X, partea II, 1943, p.265.

35. of.E.Petrovici, op.cit., p.235.

PERMANENȚE ALE STRATULUI VECHI ÎN DANSUL ROMÂNESC.

Andrei Bucșan

Cercetarea folclorului coregrafic românesc, trecînd peste rezultatele de pînă acum care așază tînăra noastră disciplină pe același rang cu cele mai vechi și mai experimantate, a ajuns în stadiul în care poate să încerce intuirea a ceea ce reprezintă permanența pînă în zilele noastre a stratului vechi al dansului nostru popular, în legătură cu întreaga noastră creație artistică. În lipsa unei cantități de informații prea ample, am folosit unele criterii <u>generale</u>, de ordin social, pe care le-am confruntat ulterior cu criteriile <u>interne</u> ale coregrafiei care descriu fenomenele actuale vii ale domeniului de care ne ocupăm.

A. Criteriile <u>generale</u> se referă la împrejurările și manifestările evoluției acestui fapt artistic.

1. Criteriul <u>istoric</u>, insuficient documentat prin date, îl utilizăm prin cercetarea dansului la popoarele aflate încă în stadiul comunei primitive, etapele de dezvoltare fiind aceleași pretutindeni. Constatăm astfel unele aspecte pregnante, ca de ex. predominarea dansurilor în grupuri mari, înlănțuite sau în monom, de obicei separate pe sexe; adesea solistice; melodiile sînt cîntate de dansatori care se acompaniază cu instrumente de percuție sau cu coarde; funcția rituală este aproape exclusivă. Antichitatea ne oferă unele date asemănătoare; în plus, unele elemente ale metricii poetice greco-latine le regăsim astăzi, transpuse coregrafic, în folclorul nostru.

2. Criteriul <u>spațial</u> privește posibilitatea identificării spațiului vechi prin răspîndirea geografică a unor forme și tipuri coregrafice, în corelație cu datele determinate anterior. A priori,

putem considera că ceea ce prezintă comun spaţiul sud-est-european aparţine acestui fond, excluzînd fazele evoluate recent. Studiul comparativ ne duce la individualizarea folclorului nostru în cadrul acestei arii. Mergînd mai departe, putem localiza unele fenomene în spaţiul românesc ca centru de maximă intensitate, ca nucleu de radiere şi expansiune sau prin existenţa unor relicve sporadice.

3. Criteriul lingvistic este aparent auxiliar. Şi totuşi el le completează pe cele precedente, furnizînd prin fapte de limbă informaţiile necesare stabilirii perioadei şi spaţiului în care s-a cristalizat etnia românească în formule ale creaţiei populare. Ne gîndim, de exemplu, la cîţiva termeni mai răspîndiţi ca: joc, Horă, Brîu, Căluş etc. Vechimea acestor termeni, care datează cert din perioada tracodacică şi dacoromână, coroborată cu datele istorice şi geografice, devine astfel semnificativă.

B. Criteriile interne privesc elementele care ilustrează manifestările strict coregrafice, aşa cum ele se prezintă în stadiul actual, după identificarea a 55 de tipuri coregrafice vii, bineînţeles însă cu referire continuă la constatările anterioare.

1. Criteriul funcţional-tematic ne oferă prilejul de a constata urme rituale destul de numeroase. In total 8 tipuri prezintă asemenea elemente; unele au un conţinut puternic conturat, ilustrat prin practici magice special menite a provoca fertilitatea şi prosperitatea pămîntului, oamenilor şi animalelor, vindecarea bolilor sau pregătirea iniţiaţilor pentru luptă, vînătoare etc., cu măşti, accesorii, costumaţie şi teme speciale (Căluşul, Drăgaica, unele jocuri din cadrul sărbătorilor de iarnă sau din repertoriul de nuntă); altele evoluează în zilele noastre spre spectacol de virtuozitate sau grotesc, substratul lor funcţional fiind, însă, evident. Vechimea lor este incontestabilă, iar răspîndirea lor geografică ne arată fie legătura cu apusul Europei ca în cazul Căluşului, fie existenţa unui puternic centru de radiere în

spaţiul românesc, ca de exemplu la jocurile de iarnă.

2. Criteriul morfo-funcţional ne readuce direct spre constatările anterioare de ordin istorico-spaţial. Din cele 6 clase coregrafice cu 55 de tipuri diferite care au putut fi determinate, 4 clase cu 38 de tipuri - ceea ce reprezintă cca. două treimi din material - se desfăşoară în grupuri mari sau solistic. Fireşte, nu toate aceste tipuri pot fi considerate străvechi; pe noi ne interesează însă tendinţa care persistă în utilizarea acestor categorii. Deasemenea se poate constata că în 24 de tipuri (cca.40%) componenţa pe sexe este predominant bărbătească sau femeiască, chiar dacă există o evoluţie recentă spre jocul mixt. In sfîrşit, în domeniul ritmic întîlnim unele fenomene revelatoare: prezenţa aproape exclusivă la poporul român a ritmului sincopat, de tip dohmiac sau amfibrahic (în 15 tipuri), şi frecvenţa relativ ridicată a ritmului asimetric (în $\frac{5}{8}$, $\frac{7}{8}$, $\frac{5}{16}$, $\frac{7}{16}$, $\frac{9}{16}$) existent cu precădere în spaţiul sudesteuropean.

3. Criteriul sincretic care pune dansul în legătură cu alte genuri folclorice ne oferă de asemenea unele serii de fapte. Execuţia vocală a melodiilor de joc o mai întîlnim sub formă de reliovă vocală în 6 tipuri (Purtatele de fete, Drăgaica), unele jocuri de iarnă şi din repertoriul nupţial etc.). In nord-vestul ţării se întîlneşte şi strigătura semicîntată, ceea ce ne poate duce cu gîndul la acelaşi substrat. Interesant este şi fenomenul neconcordanţei dimensionale între dans, melodie şi text, pe care îl găsim în cea mai mare parte a ţării (dar şi la popoarele din sudul Dunării), într-un număr de cca. 10 - 12 tipuri).

In cele ce urmează, vom căuta să prezentăm cîteva permanenţe ale stratului vechi în dansul nostru popular. Le vom grupa în fapte de răspîndire generală şi relicve zonale.

1. Printre faptele generale menţionăm în primul rînd însuşi cuvîntul joc < lat. jocus "glumă". S-a presupus că sensul de "dans" s-ar datora unei calchieri după sud-slavul igra care în-

seamnă de asemenea "divertisment" şi "dans"[1]. Dar pe lîngă faptul că celelalte limbi slave nu cunosc această dualitate, cuvîntul românesc are foarte multe sensuri dintre care cităm: a) divertisment în general; b) divertisment special(jocuri de societate); c) divertisment copilăresc (jocuri de copii); d) competiţie sportivă (oina etc.); e) teatru popular: f) dans; g) ciclu de dansuri (în Transilvania); h) ocazie coregrafică (hora satului). Cele de mai sus ne duc la concluzia că acest termen coregrafic răspîndit la toate ramurile poporului român reprezintă o moştenire din perioada de formare a acestuia, calchierea intervenind ulterior la popoarele sudslave.

Acelaşi lucru se poate spune despre Horă < gr. χορός. Formele dialectale: ar. cor (trecut prin lat. chorus) şi megl. or (derivat direct) arată clar acest lucru. Pentru forma dacoromână s-a susţinut o filieră bulgărească: horo invocîndu-se ca argumente prezenţa lui h iniţial şi nediftongarea lui o. Obiecţiile pot fi uşor înlăturate: sunetul h reapare în forme dialectale ca harmăsar, haripă; în ce priveşte diftongul oa trebuie să ne gîndim la o formă iniţială hor care ar fi urmat soarta vechilor feminine cu formă masculină: sor şi nor, devenite soră şi noră.[2] Pe de altă parte, multiplele sensuri ale acestui termen în limba română şi anume: a) ocazie coregrafică (jocul satului); b) dans în general; c) dans în cerc; d) cîntec cu joc; e) melodie de joc; f) strigătură ş.a. ne arată că avem de a face cu un cuvînt moştenit şi diversificat semantic pe tărîm românesc, fără a fi nevoie să mai presupunem nici o filieră străină.

Brîul - o altă formă de dans specific românească, a fost pusă în legătură cu piesa de îmbrăcăminte cu acelaşi nume, crezîndu-se că la această clasă de jocuri jucătorii se ţin de brîu, ceea ce este fals, ţinuta fiind mai ales de umeri. După o ipoteză pe care o menţin, termenul ar deriva dintr-un radical celtic

brigh-os, păstrat în irlandeză, gaelică şi kimrică, şi trecut în latină ca brivus, din care avem astăzi it., sp., cat., port., brio prov.briou, vfr.brif, toate cu aceleaşi sensuri: "vioiciune, forţă, agilitate"[3], ceea ce corespunde cu caracterul acestei categorii. Am avea deci de a face cu o relicvă lingvistică, întărind permanenţa din timpuri străvechi a unei forme coregrafice din substratul antic.

Despre Căluş, a cărui vechime nu poate fi pusă la îndoială datorită elementelor lui rituale, am scris cîndva pe larg, constatînd asemănările lui cu unele dansuri occidentale de aceeaşi factură, ceea ce ne făcea să presupunem filiaţia romană a obiceiului[4]. Menţinem părerea aceasta precum şi etimologia presupusă atunci din lat.collusium "joacă împreună; asociaţie secretă", cele două sensuri sintetizînd semnificaţia Căluşului actual: "ceată ludică secretă". Dificultăţile de ordin fonetic: trecerea o > a şi păstrarea lui - ll - înainte de u se pot explica prin contaminarea cu verbul arhaic callo "a tăinui" sau printr-o etimologie populară legată de cal. In orice caz, toate considerentele bazate pe criteriile enunţate anterior ne indică o manifestare provenind din stratul cel mai îndepărtat. Variantele aromână: aruguciarii < gr.ἄλογον "măscărici" şi meglenită: rusaliile ne duc spre aceeaşi ipoteză.

Dar acestea din urmă avînd în vedere că sînt practicate în jurul Anului nou de către personaje mascate fac puntea de trecere spre jocurile de iarnă cu măşti antropomorfe şi zoomorfe de pe aproape întreg teritoriul dacoromân, căruia îi sînt specifice[5], prin vitalitate şi puterea lor de expresie. Nu insistăm asupra descrierii obiceiului,el fiind arhi-cunoscut, ci doar asupra caracterului său arhaic dovedit în primul rînd prin funcţionalitate dar şi prin aspectele morfologice şi sincretice. Personajul principal este peste tot Capra, numită şi Cerb, Brezaie, Turcă, Boriţă.

Dacă primele două denumiri sînt vădit latine iar Brezaia aparţine probabil substratului, ultimele două se pot discuta. Pentru Turcă am propus etimonul latin tunica, avînd în vedere că această denumire se întîlneşte mai mult în zona fostă rotacizantă; termenul latin înseamnă, între altele, "haină lungă pînă la gleznă, piele de animal" o formă tureca, ulterior sincopată, ar fi putut exista. Pentru Boriţa am propus derivarea din bouriţă; în centrul Transilvaniei se întîlneşte forma bor pentru bour cu sensul de "bour" sau "melc". Dacă cele de mai sus sînt adevărate am avea iarăşi relicve lingvistice coroborate cu aspectul arhaic al manifestărilor. Printre alte jocuri de iarnă am menţiona Ursul şi Căiuţii, de aceeaşi factură ca şi precedenta.

Un joc răspîndit la poporul român, în partea sudică a ţării este şi Ciuleandra. De originea acestei denumiri nu s-a ocupat nimeni. Părerea mea este însă că ea nu poate fi despărţită de lat. cylindrus "cilindru, tăvălug" < gr. Kylindros "Cylindre, vase cylindrique, et en general tout corps cylindrique ou arrondi"[6]. Formaţia rotundă a dansului se potriveşte cu sensul general, mai ales că alte denumiri de variante ca Fedeleşul, Ocolul, Tîrcolul, sugerează aceeaşi idee. Ipoteza este de reţinut, deoarece nu sînt obiecţii de bază din punct de vedere fonetic şi semantic. Ar fi deci încă o urmă a unui strat mai vechi.

2. După aceste manifestări de o răspîndire mai generală, să trecem în revistă cîteva din faptele folclorice privind jocurile şi obiceiurile cu joc. limitate la anumite zone şi regiuni.

Drăgaica - dans de fete, în trecut ritual, se mai păstrează sporadic în unele zone din Valea Dunării (în Muntenia de SV). Dansul se desfăşoată în ziua de Sînziene. Orice legătură semantică cu cuvîntul slav drag este exclusă. Mai degrabă trebuie să ne gîndim la o legătură cu lat. draco, -nis "balaur", avînd în vedere că Drăgăicile - practicantele acestui obicei - reprezentau personificarea unor fiinţe

supranaturale. Formele romanice apusene prezintă sonorizarea lui c intervocalic: sp., fr.dragon, it.dragone etc.[7] Cf.gr.δράκαινα "balaur femelă". In Transilvania întîlnim şi "drăconiţă" (în basme).

Ceata de juni din sudul Ardealului este cunoscută şi sub numele de ceată de feciori, călugeri, turcaşi şi dubaşi. O precizare în primul rînd: cuvîntul ceată a fost socotit a fi de origine sudslavă, din bulgară sau sîrbocroată: četa. Credem însă că este mai degrabă lat.coetus cu genul schimbat, fenomen curent. In ce priveşte denumirea de june < lat. juvenis, aceasta nu se aplică în sudul Ardealului cu sensul generalizat şi uşor ironic de astăzi, de "tînăr neînsurat", ci desemnează doar pe un membru al cetei respective deci un fel de "iniţiat". Menţionăm că în Maramureş aflăm un joc Giurelul, denumire păstrată numai pentru acest joc, fără alt sens; forma rotacizată ne arată vechimea ei. Conducătorul cetei se cheamă de multe ori jude lat: judex. Cîntecul folosit cel mai des de ceată este Ziorile, o formă mai veche pentru zori, ceea ce dovedeşte originea latină a cuvîntului[8]. Obiceiul are contigenţe de ordin funcţional şi morfologic cu Căluşul; de altfel am menţionat şi denumirea de căluşeri care se dă adeseori practicanţilor. Forma actuală mai evoluată nu trebuie să ne facă să uităm pe cele mai vechi, cu numeroase urme rituale.

Trecînd munţii, întîlnim în zona Vrancea obiceiul Vălăritului. O ceată de flăcăi numiţi Vălari colindă prin sat în a doua zi de Paşti, la casele unde sînt fete de măritat, fiind cinstiţi cu diferite daruri, după care urmează o petrecere generală cu joc la căminul cultural. Neputînd-o lega de alte rădăcini, cred că denumirea provine din adj.latin vallaris,-e "de întăritură". Vălăritul ar putea deci să însemne "întărirea unui legămînt", ştiut fiind că cu această ocazie se hotărăsc viitoarele căsătorii.

In partea opusă a Carpaţilor sudici, în nord-vestul Banatului, deci într-o zonă pastorală, jocul satului la anumite sărbători cu caracter de nedee se cheamă rugă. Desigur, denumirea

poate fi pusă în legătură cu cuvîntul existent, postverbal de la a se ruga. Cred însă că mai degrabă trebuie să ne gîndim la lat. ruga "încrețitură" care a dat numeroase derivate romanice, dintre care citez fr. rue "stradă" și ar. arugă "drumul oilor la intrarea la strungă". O reuniune a oierilor pe un "drum" pastoral ar purta acest nume, de asemenea rămas ca o permanență a fondului vechi.

In aceeași zonă dar și peste munți în zona Mehedinți, se practică obiceiul Arietului. Oierii se întrunesc la începutul primăverii într-o zi anume, se împodobește cu panglici și flori un berbec "de sămînță" cum se spune, iar apoi acesta este sacrificat pentru fertilitatea și prosperarea turmelor. Urmează desigur petrecere cu joc. Avînd în vedere conținutul obiceiului, denumirea lui nu poate fi derivată decît din lat. aries-tis "berbec". Caracterul său ritual arhaic este evident.

In părțile bihorene, de Paști și mai ales de Rusalii, se cunoaște obiceiul Lioara. Fetele de măritat se duc în cimitir cu un coșuleț plin cu alimente pe care le pun fiecare la mormîntul familiei respective. Fac o horă în cerc în mijlocul cimitirului, uneori se prind două cîte două "surate". Ele cîntă în același timp cîntecul cu același nume. Interesant este că în varianța culeasă de noi toate cuvintele erau de origine latină. Apoi ele joacă cu logodnicii lor. Jocul și obiceiul sînt incontestabil vechi; numele este încă dificil de explicat deși pare latin; s-ar putea, avînd în vedere ocazia la care se joacă, să fie o prescurtare de la Rusălioara < Rusalii.

Coborînd spre Mureș, întîlnim în zona Ineu un obicei legat de culesul viilor: Surechiul. Este practicat la sfîrșitul lui septembrie sau în prima duminică din octombrie, cînd se face o petrecere la fiecare vie, la ea participînd și proaspeții recruți: cătănașii, care execută un joc special al lor și apoi joacă cu fetele. Pentru originea cuvîntului ne-am putea gîndi la un suriculum

din lat. surus "par, ţăruş", de aici posibil şi sensul de "arac". O petrecere la "araci" nu ar avea de ce să ne mire. Şi aici ne-am întîlni cu o relicvă lingvistică.

3. In sfîrşit,cred că este interesant să spunem cîteva cuvinte şi despre vechile instrumente muzicale folosite la joc. Desigur cetera < lat.cythara şi cimpoiul < lat.thympaneum sînt atestate ca vechime şi identificate etimologic astfel încît ne mulţumim să le semnalăm. Pentru vioară (< lat.viola) deşi instrumentul este mai nou (sec.XVI-XVII), el înlocuieşte probabil pe unul mai vechi şi mai rudimentar căruia i-a luat numele căci altfel nu s-ar explica forma rotacizată. In ce priveşte fluierul, originea numelui este încă controversată. Propunem derivarea din adj.lat. flabilis (< flo, flare, verb defectiv) cu sensul "de aer", "de suflu". Trecerea a > u reprezintă probabil contaminarea cu şuier, cu sens întrucîtva înrudit; la un instrumentum flabilis substantivarea adjectivului este perfect normală ca de ex: în dies sera sau consobrinus verus. Credem că vechimea instrumentului nu poate fi pusă la îndoială.

După examinarea celor de mai sus, nu avem fireşte pretenţia de a da o rezolvare exactă problemei care se punea,aceea a existenţei unui strat vechi în coregrafia românească. Este indubitabil pentru noi că aceasta constituie o realitate, atestată de numeroase fapte. Criteriile rămîn însă elastice; pe de altă parte,un singur criteriu nu este niciodată definitoriu;el trebuie să fie pus în corelaţie cu celelalte. In plus, numeroase fapte noi, petrecute sub ochii noştri, vin să estompeze pînă la dispariţie fenomenele mai vechi. Vom încerca totuşi,în cîteva cuvinte, să formulăm unele aprecieri cu valoarea aproximativă asupra tendinţelor dominante în lupta dintre "vechi" şi "recent" în cadrul celor 55 de tipuri pe baza cărora am lucrat. Astfel ne încumetăm să prezentăm următoarea situaţie cifrică:

a) tipuri cu elemente predominant vechi: 15

b) tipuri cu elemente amestecate : 23

c) tipuri cu elemente predominant recente: 17.

Nu mai avem nimic de adăugat. Trecînd peste toate incertitudinile de ordin teoretic, metodologic şi statistic, sîntem convinşi că a reieşit existenţa în folclorul coregrafic românesc, în ciuda tuturor prefacerilor recente, a unui puternic fond de permanenţe străvechi.

NOTE

1 Evoluţia semantică este datorată probabil substratului balcanic, deoarece se întîlneşte şi la slavii de sud (igra din limbile sîrbă şi bulgară are şi sensul de "dans"), nu însă la slavii de răsărit şi de apus.

2 Restituirea lui h inițial se datorește probabil unei tendințe a substratului, v. și formele aromâne cor și megl. or; pentru forma feminină cf. noră < lat. nurus şi soră < lat. soror; formele vechi sînt păstrate în noru-mea, soru-mea.

3 V. şi forma gasconă: briou, cu sensul adjectival de "vioi, agil". Formele de mai sus sînt după W.Meyer-Lübke, Romanisch etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1935.

4 A.Bucşan, Unele probleme legate de jocurile căluşereşti, in: REF nr.1, tom. (1976), p.1-2o.

5 Forme similare se găsesc în apus: în sudest numai poporul român le cunoaşte, exceptînd unele zone de influenţă românească.

6 V. C.Alexandre, Dictionnaire grec-français, Paris, Librairie Hachette et C[ie], 1897.

7 Spre deosebire de formele în care consoana c este finală; rom.drac, prov.drac. cat. drach.

8 Iar nu cum susţine, între alţii, O.Densusianu în Histoire de la langue roumaine, t.I, p.268, că ar deriva din bulg.zorja,

GRAIUL DIN DOBROGEA - DOVADĂ A CONTINUITĂȚII ȘI PERMANENȚEI

Nicolae Saramandu și
Paul Lăzărescu

Cercetările de teren efectuate în ultimii ani în vederea elaborării atlaselor lingvistice regionale, a publicării volumelor de texte și a glosarelor dialectale oferă date noi pentru cunoașterea graiurilor românești actuale.

Pentru Noul Atlas lingvistic pe regiuni. Muntenia și Dobrogea au fost anchetate în Dobrogea treizeci de localități[1], în care s-au făcut și înregistrări de texte pe bandă de magnetofon[2]. Materialul cules cu acest prilej este mult mai bogat decît cel cuprins în Atlasul lingvistic român (ALR)[3] și în volumul Texte dialectale publicat de Emil Petrovici[4]. El permite cunoașterea mai exactă a realității dialectale din Dobrogea.

Studiile elaborate pînă în prezent cu privire la structura dialectală a dacoromânei, întemeiate în special pe datele cuprinse în ALR, prezintă o imagine de ansamblu, globală, asupra graiului din Dobrogea. În general, acest grai a fost inclus în aria graiurilor muntenești (subdialectul muntean)[5].

Pentru stabilirea poziției pe care graiul din Dobrogea o ocupă în cadrul dacoromânei, am considerat că este util să prezentăm, mai întîi, unele informații privind structura populației românești din Dobrogea. Datele de care dispunem în acest sens, culese o dată cu strîngerea materialului dialectal și confruntate cu informații provenind din diverse surse documentare[6], sînt necesare pentru delimitarea și interpretarea corectă a ariilor de răspîndire a fenomenelor lingvistice[7].

Poziția geografică a Dobrogei, în vecinătatea Munteniei și a Moldovei, a făcut ca în acest teritoriu să se realizeze contacte

permanente între populaţia localnică şi cea din regiunile învecinate[8]. De asemenea, condiţiile favorabile pentru iernatul oilor pe care teritoriul dintre Dunăre şi mare le oferea păstorilor transhumanţi din Transilvania au făcut ca o parte dintre aceştia să se stabilească definitiv în Dobrogea[9].

Pentru a ilustra această realitate, am întocmit harta nr.1, pe care am delimitat,în nord,o zonă restrînsă,unde predomină populaţia de grai moldovenesc,iar în centrul şi sudul Dobrogei,o zonă mult mai largă, unde predominantă este populaţia de grai muntenesc[10]. În plus, am menţionat,în centrul Dobrogei, aşezările de cojani (var. cojeni), populaţie provenită din nord-estul Munteniei (judeţele Buzău şi Brăila), care s-a suprapus peste populaţia locală (aşa-numiţii turcani[11]). În Dobrogea, cojanii ocupă, din punct de vedere geografic şi lingvistic, o poziţie intermediară între zona nordică, pe de o parte, cea centrală şi sudică, pe de altă parte, aşa cum le-am delimitat mai sus.

Aşezările de mocani[12], populaţie românească,originară din Transilvania, nu formează în Dobrogea o zonă compactă. Datorită ocupaţiei lor, păstoritul, mocanii s-au răspîndit pe tot cuprinsul Dobrogei.

x

Datele lingvistice de care dispunem confirmă, în general, constatarea că, în ansamblu, graiul din Dobrogea se ataşează la aria largă a graiurilor munteneşti. Această constatare este valabilă mai ales pentru părţile centrală şi sudică ale Dobrogei; nordul regiunii prezintă şi particularităţi de grai moldovenesc. Comparaţia cu materialul dialectal cuprins în ALR pune în evidenţă faptul că, adesea, aria dialectală muntenească s-a extins în defavoarea ariei moldoveneşti. La aceasta a contribuit, în multe cazuri, limba literară,care a adoptat ca normă numeroase particularităţi de grai muntenesc.

FONETICA

C o n s o a n e l e. Labialele (p, b, f, v, m) se rostesc, în general, ca în graiurile munteneşti şi în limba literară. O rostire uşor palatalizată a acestor consoane înainte de vocala anterioară e (p^{i}, b^{i}, f^{i}, v^{i}, m^{i}) apare, uneori, în cîteva localităţi din nordul şi centrul Dobrogei, unde au fost notate forme ca: p^{i}eţitór: 887, disp^{i}ensár: 875, 887, 883, b^{i}eţgág: 872, v^{u}orb^{i}éşte: 889, v^{i}eri [= veri] : 874, 878, 889, 892, am^{i}eţgálă: 874, 878, 880, m^{i}elc: 873, 874, 875, 883 etc. Conform datelor din ALR, această rostire avea, cu cîteva decenii în urmă, o arie largă de răspîndire, cuprinzînd majoritatea graiurilor dacoromâne, cu excepţia unei zone din Muntenia şi sud-estul Transilvaniei[13]. În prezent, această arie este foarte limitată în Dobrogea, rostirea curentă fiind, în majoritatea localităţilor (centrul şi sudul regiunii) cea muntenească, cu labialele nepalatalizate.

Palatalizarea labialelor constituie, după cum se ştie, un fenomen caracteristic subdialectului moldovenesc. În Moldova, consoanele p, b, f, v, m cunosc stadiul ultim de palatalizare, realizîndu-se ca ḱ, ǵ, h́, y, ń: kiĉór, ǵine, h́er, yin, ńercur^{i} etc. La nivel fonologic, fenomenul are ca rezultat modificarea distribuţiei unor consoane (ḱ, ǵ) şi îmbogăţirea inventarului cu alte consoane (h́, y, ń).

În Dobrogea, fenomenul palatalizării labialelor se întîlneşte cu regularitate numai în cîteva localităţi situate în nord-vestul regiunii (871, 873, 874, 875). Într-o zonă mai întinsă, cuprinzînd partea de vest a Dobrogei, labialele palatalizate se păstrează numai în rostirea persoanelor în vîrstă (v. harta nr. 2)

Din hărţile ALR rezultă că, în trecut, fenomenul în discuţie cuprindea o arie mult mai întinsă în Dobrogea, cu excepţia părţii de sud-est. Comparînd datele oferite de ALR cu cele din NALR, constatăm că, în Dobrogea, fenomenul palatalizării labialelor este, în prezent, în regres. Totuşi, în cazul unor cuvinte ca pistrui, bumbi (pl.), care

formează arii lexicale cu Moldova, rostirile cu labiala palatalizată - ḱistrúi, buŋǵ - cuprind zone relativ întinse. Astfel, forma ḱistrúi a fost atestată în 18 din cele 30 de localități anchetate, cuprinzînd jumătatea de nord a Dobrogei și cîteva localități din sud, așezate pe malul Dunării (v.harta nr.3).

Nu am înregistrat în Dobrogea decît în mod cu totul izolat în unele localități (872, 891, 900) rostiri de tipul b^y, p^h, f^h, v^y, care apar în graiurile muntenești.

Dentalele (t,d,n,l,r) sînt rostite,în majoritatea localităților, ca în graiurile muntenești și în limba literară. Ca și în cazul labialelor, o rostire ușor palatalizată înainte de e (t^i, d^i, n^i, l^i, r^i) a fost,uneori,înregistrată în cîteva localități din nordul și centrul Dobrogei: frát^{i}e: 887, t^{i}emperatúră: 872, 883, d^{i}ebíl: 878, bun^{i}él: 874, n^{i}epót: 872, 873, 874,875, 878, 880, 882, 883, 887, 892, 894, l^{i}éșin: 874, r^{i}épede: 873, 874, 880, 883, r^{i}ețétă: 889, 894 etc. Această rostire, mult mai extinsă în trecut și care,în prezent,este mai puțin răspîndită, confirmă notațiile din ALR.

Consoanele ț, s, z nu impun, în general, restricții în distribuția vocalelor din seria anterioară (e,i) și a diftongului ea. În majoritatea localităților anchetate (cu excepția punctelor 872, 878 și, uneori, a punctelor 874, 875, 876) vocalele e, i și diftongul ea apar după ț, s, z: înțeleg, țin, amețeálă, sítă, seáră, sec, zer, zi, zeámă etc. După ț, z este ocurent i scurt final: marț^i, az^i etc. Ca urmare, în majoritatea localităților din Dobrogea,la fel ca în graiurile muntenești și în limba literară, sînt marcate următoarele opoziții morfonologice[14]:

a) între forma de singular și cea de plural a substantivelor și adjectivelor cu tema terminată în ț, s sau z: soț/ soț^i, țíță/țíțe, drăgúță/drăgúțe, cásă/cáse, grásă/gráse, búză/búze etc;

b) între formele de persoana I și a II-a indicativ prezent ale verbelor avînd tema terminată în ț și z: încálț/în-

cálți, lucréz/lucrézi etc.;

c) între formele de indicativ și conjunctiv prezent, persoana a III-a singular ale unor verbe avînd tema terminată în ț, s sau z: descálță/(să) descálțe, coáse/(să) coásă.

Notă: Consoana d a fost notată, izolat, ca arhaism fonetic, în cuvinte moștenite[15], în unele localități din nord: 874, 875, 878. În localitățile unde apare, consoana d (corespunzînd consoanei z, din restul localităților) impune restricții în distribuția vocalelor e, i, a diftongului ea și a lui i scurt final, care nu sînt ocurente după ț, d, z. În aceleași localități vocale e, i și diftongul ea nu sînt ocurente nici după s.

Prepalatalele (ĉ, ĝ) și palatalele (ḱ, ǵ) se rostesc ca în graiurile muntenești și în limba literară: după ele sînt ocurente vocalele din seria anterioară e, i (fiind excluse vocalele centrale ă, î): ĉer, ĝer, ḱéie, ǵem etc. În cadrul alternanțelor morfonologice, se constată omonimia între forma de singular și cea de plural la unele substantive masculine: (un, doi) arîĉ, ungḱ, mușḱ etc.

Consoanele ș, j se rostesc "moale" (ś, j́), ca în majoritatea graiurilor muntenești[16]. Ca și în cazul palatalelor și prepalatalelor, după aceste consoane apar vocalele anterioare e, i (nu și ă, î): coáj́e, j́ir, mănúśe, śes, śină etc. În mod izolat a fost notată, în cîteva localități, rostirea "dură" a acestor consoane: paș (pl.): 871, 872, 878, 882, leșín: 885, 899 etc.

La nivelul alternanțelor morfonologice, se constată o serie de omonimii pentru pozițiile menționate mai sus (v.p.4-5):

a) la substantive: (un, doi) moś, cocóś, naś, (o, două) cocoáśe, moáśe, náśe și adjective : (sg., pl.) nărăváśe, stógośe etc.;

b) la indicativul prezent al verbelor: (eu, tu) îngráś etc.;

c) la persoana a III-a singular, indicativ și conjunctiv prezent: el (să) îngráśe etc.

Cu toate acestea, într-o arie relativ întinsă (11 localități) din centrul și sudul Dobrogei, care coincide, în general, cu așezările de cojani, subiectele anchetate au deosebit, atît în rostire cît și în scris (atunci cînd au fost solicitate), formele omonime menționate mai sus: moș/moși, nášă/náșe, îngráș/îngráși, îngrášă/ (să) îngráșe etc. (v. harta nr.4). Situația relevată aici pune problema ocurenței lui i scurt final, a diftongului ea și a vocalelor centrale ă, î după ș, j.

V o c a l e, d i f t o n g i, v o c a l e s c u r t e f i n a l e. În centrul și sudul Dobrogei, vocalele se rostesc, în general, ca în graiurile muntenești și în limba literară. În nordul regiunii, vocalele de deschidere mijlocie e, o, ă, se rostesc, în poziție neaccentuată, mai închis: e(i), o(u), ă(â), ca în graiul din Moldova: dispensár: 876, 878, dispinsár: 874, 880, dóctur: 871, 875, douftur: 873, doóctor: 874, 876, 877, 878, 880, tífus: 871, 873, 875, 876, tífos: 872, 878, 879, 880, 882.

Într-o zonă compactă în nord (11 localități) și în cîteva puncte din centrul și sudul Dobrogei, această închidere apare în mod consecvent la finală de cuvînt în vorbirea generației vîrstnice (v. harta nr.5)[17]. Aceeași închidere a fost, uneori, notată și la semivocalele e, o din cadrul diftongilor ea, oa: ea, oa (ua): boálă: 872 buálă: 874, 879, 882, oloágă: 882, sănătoásă: 872, 876.

Vocalele a, o, u și diftongul oa nu prezintă deosebiri în modul de distribuție față de graiurile muntenești și limba literară. Unele particularități de distribuție apar în cazul vocalelor e, i, ă, î, al diftongului ea și al lui i scurt final.

În majoritatea localităților anchetate, după consoanele ș, j, ĉ, ĝ, ḱ, ǵ (ḣ, y, ń - acolo unde apar) nu sînt ocurente vocalele din seria centrală ă, î (pentru omonimiile gramaticale care rezultă, v. mai sus, c o n s o a n e l e, p.5-6). Cu toate acestea, în unele localități, din centrul și sudul Dobrogei, vocalele ă, î sînt ocurente după ș, j în cadrul alternanțelor morfonologice; în

cadrul aceloraşi opoziţii apare, în aceste localităţi, i scurt final (pentru exemple, v.mai sus,p.6 şi harta nr.4).

Izolat,în cîteva localităţi din nord,după consoanele ţ,s, z (şi d̦ - acolo unde apare) nu sînt ocurente vocalele e, i şi diftongul ea. De asemenea, după consoanele ţ, z (d̦) nu este ocurent i scurt final. În vorbirea subiectelor anchetate în aceste localităţi, se neutralizează opoziţiile morfonologice menţionate anterior (v.p.4-5).

În cîteva localităţi din nord, diftongul ea se realizează, uneori,la generaţia vîrstnică, ca e(ę) în formele de imperfect şi de participiu ale unor verbe şi în cuvinte izolate: băiét, strîngéi 871, dădé: 872, 878, ie [= ea] : 878, me, vrę, speriét: 880 etc.

În prepoziţia de şi în prefixul des- (dez-), e neaccentuat este redat prin ă, în sudul Dobrogei,ca în graiul muntenesc învecinat: dă[18], dăscálţ, dăzbrác, dăşkíd etc. Prin extindere, fenomenul apare şi în alte cuvinte: dăspensár, dăştépt etc. În aceeaşi zonă, i este redat prin î în prepoziţia dîn (v.harta nr.6).

În unele localităţi, situate mai ales în centrul şi sudul Dobrogei,s-a notat, uneori, u scurt final (fonetism arhaic), care se regăseşte în graiul din estul Munteniei: genú(ŋ)kĭᵘ: 871, 873, 892, 895, 899, tífosĭᵘ: 891, 892, 895, 899, úŋkĭᵘ: 871, 873, 876, 892, 895,899. U scurt final apare, cu o anumită regularitate,în punctele 892, 895 şi 899 din partea sudică a Dobrogei.

Alte particularităţi. Unele particularităţi în marcarea accentului contribuie la delimitarea ariilor. Astfel, accentul pe prima silabă în forma de indicativ prezent, persoanele 1-3 ale verbului leşina (léşin, léşinĭ, léşină) conturează, în nord, o arie compactă, care coincide cu aria închiderii vocalelor e,ă la finală de cuvînt (v.harta nr.7).De asemenea,formele ĝenúk (etimologică),în sud şi vest, şi ĝenúŋk,în nord şi est, contribuie la delimitarea a două arii dialectale (v.harta nr.8).

LEXICUL

Pentru a putea delimita aria de răspîndire a termenilor moldovenești în Dobrogea, în opoziție cu aria termenilor muntenești, am apelat, pentru un număr restrîns de cuvinte, la răspunsurile obținute la Chestionarul NALR, ceea ce ne-a permis întocmirea tabelului următor:

Nordul Dobrogei (și în Moldova)	Centrul și sudul Dobrogei (și în Muntenia)
bageac	coș
baistruc	copil din flori
(copilul merge) în brînci	(copilul merge) de-a bușilea
bumb	nasture
gheb	cocoașă
hîrleț	casma
iorgan	plapumă
mire	ginerică
păpușoi	porumb
promoroacă	chiciură
puchini	urdori
răcituri	piftie
strună	strungăreață
sudoare	năduseală
șuieră	fluieră

Reprezentînd pe o hartă sintetică repartiția geografică a acestor termeni (v, harta nr.9), constatăm delimitarea în nord a unei arii restrînse în care se întîlnesc termenii moldovenești, iar în centru și în sud o arie mai întinsă în care există termenii muntenești. Între aceste două arii se găsește o zonă în care se constată fie coexistența celor doi termeni, fie impunerea unuia dintre ei (uneori cel moldovenesc, alteori cel muntenesc).

Există o categorie de elemente lexicale prin care graiul din Dobrogea face arie comună cu graiul vorbit pe malul stîng al Dunării şi anume în judeţele Brăila şi Buzău. Existenţa acestor termeni specifici graiului din nord-estul Munteniei[19] se explică prin prezenţa aşezărilor de cojani în regiunea centrală a Dobrogei, precum şi prin contactele îndelungate şi permanente dintre locuitorii celor două zone. Iată cîteva dintre aceste elemente lexicale:

ábur (873, 875, 878, 879, 882,883,885,887,891, 893,900) "pomană, constînd din mîncare caldă, care se dă timp de o săptămînă după înmormîntare"; baldosí,vb. (887,898) "a leşina"; "bíta (878, 879,892, 893, 898, 900) "bunica"; bítu (878,879,892,893,898,900) "bunicul"; búgă (873, 876, 885, 886,887,889,891, 892,893,894,898, 900) "instrument făcut dintr-o putinică fără fund,legată la gură cu o piele de oaie prin mijlocul căreia trece o şuviţă de păr de cal,care,trăgînd-o, dă un sunet puternic; acest instrument îl folosesc colindătorii la Anul nou"; cîntár (890,894) "cruce la căruţă"; cruciói (888,894,899) "orcic"; nalangítă[20](875, 876, 878, 879,880, 882,883,891, 892,893,895,898,900) "gogoaşă făcută din cocă subţire prăjită în untură"; olívia[21](875,878,879) "ulei comestibil";tarpán (871,879, 891, 893, 900) "instrument asemănător cu o coasă mică, pentru tăiat stuful în baltă"; prióră (892,895) "herghelie".

Graiul din Dobrogea se caracterizează şi printr-o serie de termeni care nu se întîlnesc,în general,în alte regiuni ale ţării. Este vorba de anumite cuvinte care,deşi nu sînt în măsură să determine caracterizarea graiului din Dobrogea ca o unitate aparte, conferă totuşi acestui grai un anumit specific în raport cu graiurile învecinate.

Prezentăm, în continuare, aceşti termeni, grupaţi pe domenii:

A G R I C U L T U R Ă, V I T I C U L T U R Ă, C R E Ş T E R E A A N I M A L E L O R: angíş (883, 891, 892, 898, 900) "cadru de lemn peste coşul căruţii, pentru cărat snopi, fîn etc."; basím,

var.balsím (878,883,888,891, 892, 893, 898,900) "porcoi"; butúc (872,873,875,880,881, 883, 893,896) "cilindru de piatră la care se înhamă caii pentru treieratul cerealelor în arman"; ceaír (875,878, 879,883,891, 892, 893, 894, 900) "islaz"; ciréşînă (875,878,879, 883) "cuţit la plug"; dicánie(877,887) "scîndură lată,dedesubtul căreia erau înfipte bucăţi de cremene (sau fier),trasă de cai în scopul tăierii paielor în arman", precum şi sinonimele pentru aceiaşi noţiune: crémene (882,892); duién (874,875,878,880,883,891, 893,896,898,900), var.duiúm (891, 898,900); ghiurlúc (875,878,883, 891, 892, 893, 896, 898, 900) "buruieni, bălării"; ghivéci (874,875, 878,883) "groapă pentru depozitat cereale"; ghizlúc (874,875,878, 883) "varietate de grîu de toamnă"; iabá, var.iebá (872,873,875, 876,877,878,879,880,882,886,887,889,891,892,893,894,895,896,897, 898,899,900) "furcă de lemn,cu coarne drepte şi dese, folosită la vînturarea cerealelor în arman",precum şi iebălúşă (873, 874, 875, 877,880,881, 882, 883, 885, 886, 890, 891, 892, 893) "iaba mai mică" iatác, var.ietác (873,875,877,878,880,883,890,891,893,895,898,900) "targă pentru cărat paie"; mereá (875,877,878, 883,891,892,893,898, 900) "teren rezervat agriculturii,aparţinînd unui sat"; meragíu, var.meregíu (875,877,878,883,891,892,893,898,900) "pîndar"; pietrói (875,877,883,887,888,891,892,894,897,898,900) "tăvălug din piatră folosit la treieratul cu cai"; tapíie (875,878,883,891, 892,893,895, 898,900) "act de împroprietărire"; tîrmíc (878,883,891,892,893,896, 898,900) "prăşitoare"; dam (874,875,876,878,880,891,898) "grajd"; sandíc (878,881,883,891,892,893,898,900) "coş la căruţă"; năsílcă (874,875,877,878,883) "ciubăr de formă specială,prevăzut cu o toartă şi cu băieri de atîrnat în spate, cu care se transportă strugurii la cules"; tápă (875,878,879,881,883,891) "dop pentru vrana butoiului"[22].

P l a n t e: caún (871,875,878,879,880,883,891,892,893, 897) "pepene galben"; cătrúnă (873,875,878,879,880,883,891,892, 893,896) "tigvă"; "ívîră,var.ívără (875,878,879,880,883) "dovleac

alb"; mişilíc (875,878,883,885,891,893) "pîlc de arbori,tufe".

P r e p a r a t e c u l i n a r e şi o b i e c t e d e u z c a s n i c: cavarmá, var. cavîrmá şi cavarmán (874,875, 876,878,882,883) "carne prăjită şi conservată în untură"; călăvie (873, 874, 875, 876, 878,879,880,882,883,887,888,889,890,891,892, 893,894,895,900) "colac stropit cu vin şi presărat cu zahăr care se împarte la parastase"; cherdéle (875,877,878,879,883,889) "scoverzi, plăcinte cu brînză"; chitár (880,890,892,893,894,896) "formă din lemn pentru pîine"; cotón (888,891,892,893,898,900) "ulei comestibil"; opárcă (875,878,879,880,883,891) "plămădeală".[23]

P e t r e c e r i, o b i c e i u r i: adét (785,883,893) "obicei, datină"; boi (873,875,881) "pînză în care se înfăşoară trupul mortului" şi sinonimul urál (885); bread, pl. breáduri (875,880,881, 886,890,896) "petrecere în ajunul nunţii"; chilabá (883,892,893,898, 900); "petrecere"; coşíe (875,876,877,878,883,892,893,898) "întrecere cu caii la Bobotează"; daulgíu (892,893,896,898,900) "lăutar"; diávor (873,875,876,877,878,880,883,892,893,895) "cavaler de onoare".[24]

R e l i e f: canará (885,892,896,897,898,899) "carieră de piatră"; dereá (873,875,877,878,881,882,883,884,891,892,893,898, 900) "gîrlă, pîrîu"; ghiol (872,873,876,878,880,881,883,887,889,890, 891,893,898) "lac"; sel (875,876,891,892,896) "viitură".

Dintre termenii menţionaţi, categoria cea mai bine reprezentată o formează elementele de origine turcească care desemnează, în special, noţiuni referitoare la agricultură şi la forme de relief, ca de pildă: angîş < tc. angyč, canará < tc. kanara, ceaír < tc. čayir, dam < tc. dam, dereá < tc. dere, duién < tc. duyum, ghiol < tc. göl, ghivéci < tc. güveč, iabá < tc. yabà, iatác < tc. yatak, mereá < tc. mera, meragíu, cf. tc. merači.

Merită să semnalăm faptul că, dintre termenii specifici graiului din Dobrogea, numai cîţiva mai apar în mod curent în vorbire (canará, dereá, ghiol, mereá, sel, tápă etc.). Ceilalţi, fie că

sînt înlocuiţi treptat, sub presiunea nivelatoare a limbii literare (dam înlocuit prin grájd, ceáir prin islaz, merágiu prin paznic), fie că sînt abandonaţi datorită dispariţiei realităţilor pe care le desemnează (angíş, butúc, ciréşină, dicánie, duién, ghivéci, iabá, iatác, pietrói, tîrmíc etc). Dealtfel, termenii din ultima categorie nu au fost înregistraţi decît la informatorii din generaţia vîrstnică

C O N C L U Z I I

1. Prezentînd trăsături care se regăsesc, în general, şi în alte zone dialectale (Muntenia, Moldova, uneori Transilvania) graiul din Dobrogea nu formează o arie dialectală distinctă în cadrul dacoromânei. Configuraţia dialectală a Dobrogei este determinată de poziţia geografică a regiunii - în vecinătatea Munteniei şi a Moldovei - şi de faptul că aici au avut loc în trecut şi au loc şi astăzi contacte între diverse grupuri de populaţie[25]. Rezultatul pe plan lingvistic este că Dobrogea, zonă marginală în cadrul teritoriului dacoromân, nu formează o arie dialectală unitară. Astfel, în timp ce, într-o zonă restrînsă din nord, se întîlnesc unele particularităţi caracteristice graiurilor moldoveneşti, în centrul Dobrogei şi, mai ales, în sud predomină particularităţile dialectale munteneşti.

2. Un anumit specific conferă graiului din Dobrogea unii termeni care desemnează ocupaţii, obiceiuri sau forme de relief caracteristice acestei regiuni. Dintre aceştia, o categorie aparte o formează cuvintele de origine turcească, înlocuite treptat de termeni proveniţi din graiurile învecinate sau din limba literară.

3. S-a remarcat, de multă vreme, aspectul de "mozaic dialectal"[26] al graiurilor din Dobrogea, care pune în evidenţă legătura între configuraţia ariilor dialectale şi mişcările de populaţie. Mai importantă, însă, decît acest aspect de "mozaic" este crearea unei koine regionale, reprezentată în Dobrogea de "normele" de rostire muntenească. Particularităţile graiurilor munteneşti, dintre care unele au intrat în limba literară, se răspîndesc în defavoarea celor moldoveneşti. Aceasta justifică încadrarea graiului din Dobro-

gea în aria dialectală a graiurilor muntenești.

NOTE

1. Anchetele au fost efectuate de Nicolae Saramandu. Au fost anchetate 16 localități în județul Constanța (Ciobanu, Dulgheru, Rîmnicu de Jos, Băltăgești, Tîrgușor, Seimenii Mari, Sibioara, Cochirleni, Dunăreni, Peștera, Ostrov, Băneasa, Adamclisi, Topraisar, Chirnogeni, Limanu) și 14 localități în județul Tulcea (23 August, C.A.Rosetti, Luncavița, Somova, Niculițel, Turcoaia, Beștepe, Crișan, Agighiol, Cataloi, Dăeni, Topologu, Enisala, Lunca).

2. La culegerea materialului dialectal au participat, în afara autorilor articolului de față, Victorela Neagoe, Ruxandra Pană, Cornelia Cohuț și Maria Mărdărescu.

3. În Dobrogea au fost anchetate nouă localități pentru ALR I (anchetator Sever Pop): C.A.Rosetti, Beștepe, Niculițel, Enisala, Dăeni, Sibioara, Cochirleni, Băneasa, Limanu și două localități pentru ALR II (anchetator Emil Petrovici): Somova și Topraisar.

4. Cf. Texte dialectale, culese de Emil Petrovici, Sibiu-Leipzig, 1943; textele (în total: 9 pagini) provin din cele două localități anchetate de Emil Petrovici pentru ALR II: Somova și Topraisar.

5. Cf. Sextil Pușcariu, Limba română. I. Privire generală, București, 194o, p.216-217; Emil Petrovici, Repartiția graiurilor dacoromâne pe baza ALR, în Limba română, III, 1954, nr.5, p.16: "subdialectul muntean se subîmparte în graiurile din Muntenia centrală, din estul și vestul Munteniei, din Oltenia, din Dobrogea, din sudul Ardealului"; Romulus Todoran, Noi particularități ale subdialectelor dacoromâne, în Cercetări de lingvistică, VI, 1961, nr.1, p.59-66, h.1-8; B.Cazacu și R.Todoran, Observații asupra lexicului dacoromân. Trăsături specifice și arii lexicale, în Studii și cercetări lingvistice, XVI, 1965, nr.2, p.191-2o6, h.2-14.

6. Grig.Gr.Dănescu,Dicţionarul geografic,statistic şi istoric al judeţului Tulcea,Bucureşti,1896; Marele Dicţionar geografic al României, de G.I.Lahovari, general G.I.Brătianu şi Grig-Gr.Tocilescu,vol.I-IV, Bucureşti,1898-19o2; colecţia revistei Analele Dobrogei, I-XIX,192o-1938; C.Brătescu,Dobrogea.Cincizeci de ani de viaţă românească,Bucureşti, 1928; D.Şandru,Mocanii în Dobrogea,Bucureşti,1946; C.C.Giurescu,Informations sur la population roumaine de la Dobroudja dans les cartes médievales et modernes,în Revue roumaine d'histoire, IV, 1963, nr.3,p.441-475.

7. Cf.Paul Lăzărescu,N.Saramandu, Les parlers de la Dobroudja dans le cadre du daco-roumain,în Dacoromania.Jahrbuch für östliche Latinität,III, 1975-1976, p.179-184.

8. C.C.Giurescu, op.cit., p.442:"La présence des Valaques et des Moldaves en Dobroudja est la conséquence naturelle de la position de ce territoire limité à l'Ouest par la Valachie et au Nord par la Moldavie".

9. Cf.D.Şandru, op.cit., passim.

1o. Nu am folosit termenii populaţie moldovenească şi populaţie muntenească deoarece particularităţile de grai moldovenesc (din sudul Moldovei), respectiv muntenesc (din estul Munteniei) au fost transmise şi populaţiei româneşti băştinaşe, aşa-numiţilor turcani (v.nota 11).

11. Turcani (sg.turcan) este termenul curent folosit de locuitorii Dobrogei pentru a denumi populaţia băştinaşă.Sensul lui este de "români vechi,care se găseau în Dobrogea sub stăpînirea turcească". C.C.Giurescu, op.cit., p.441, menţionează termenul de dicieni, care ar desemna populaţia românească băştinaşă, termen pe care nu l-am atestat la subiectele anchetate de noi în Dobrogea.

12. Pentru accepţiunea cu care este folosit de către aromânii şi meglenoromânii din Dobrogea, cf.Nicolae Saramandu,Arom., megl.mucán "dacoromân". Cîteva aspecte etnolingvistice,în Fonetică şi dialectologie, VIII,1973,p.2o7-211.

13. Cf.Emil Petrovici, "Depalatalizarea" consoanelor înainte de e în Muntenia, sud-estul Transilvaniei și în dialectul istro-român, în vol. Studii de dialectologie și toponimie, București, 197o, p.61-73.

14. Cf.Gr.Rusu, Probleme de morfologie în Atlasul lingvistic român, în Cercetări de lingvistică, VIII, 1963, p.59-76 și Nicolae Saramandu, Arii fonologice și zone dialectale de tranziție (pe baza NALR Oltenia, vol.I-II), în Studii și cercetări lingvistice, XXVI, 1975, nr.2, p.119-13o.

15. În cuvinte împrumutate conținînd consoana z, aceasta nu este niciodată redată prin ḑ : cazan, cazarmă, cozonac, zor etc.

16. Cf. și Valeriu Rusu, La consonne ẓ en roumain, în Revue roumaine de linguistique, XI, 1966, p.163-181.

17. Din hărțile ALR rezultă că, în trecut, aria era mult mai întinsă, cuprinzînd întreaga Dobroge.

18. Menționăm că aria de răspîndire a prepoziției dă nu coincide cu cea a prepoziției pă, care este general cunoscută în Dobrogea (cu unele excepții în nord: punctele 872, 878).

19. Vezi Paul Lăzărescu, Arii lexicale în nord-estul Munteniei, în Fonetică și dialectologie, IX, 1975, p.121-141.

2o. Idem, p.135-136.

21. Idem, p.137-138.

22. Pentru termenii ciréșînă, ghivéci, ghiuzlúc, iebá și tápă, cf. Paul Lăzărescu, Note lexicale, în Fonetică și dialectologie, VII, 1971, p.3o6-3o9.

23. Pentru termenii cavarmán și călăvíe, cf.Paul Lăzărescu, op.cit., p.3o5-3o6.

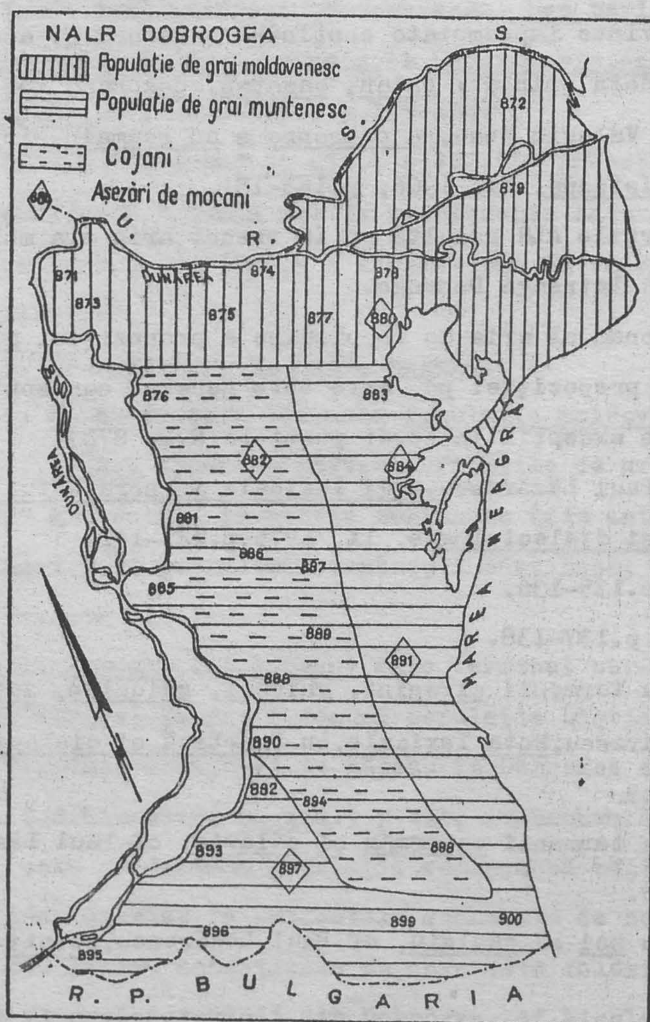
24. Pentru boi și daulgíu, cf.Paul Lăzărescu, op.cit., p.3o5, 3o7.

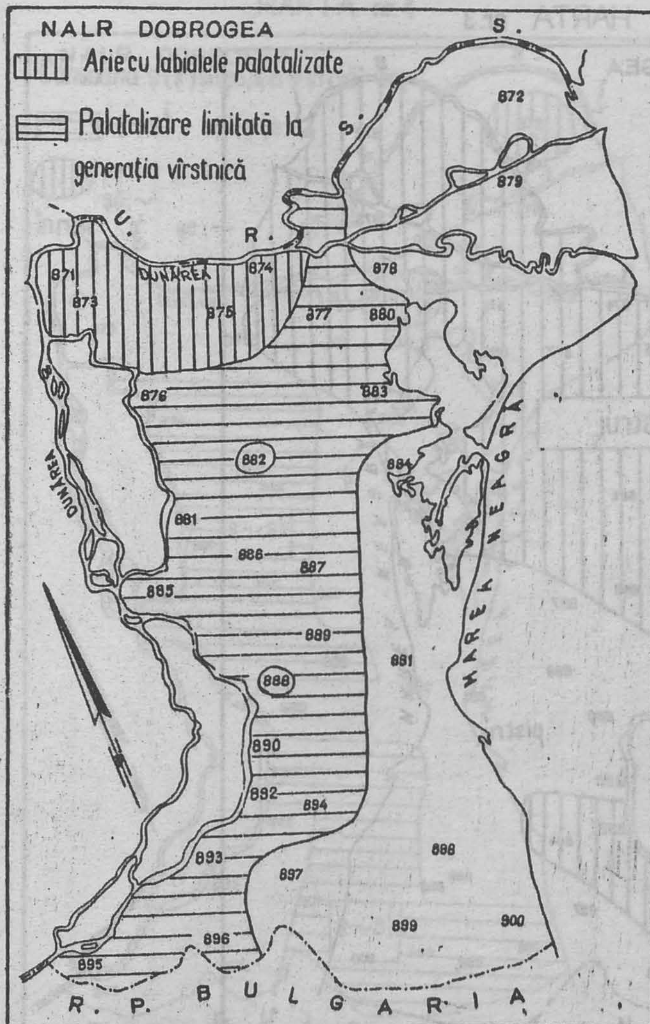
25. Cel mai recent grup este cel al aromânilor, care s-a stabilit în Dobrogea în perioada 1925-1938, cf.Nicolae Saramandu, Cerce

tări asupra aromânei vorbite în Dobrogea, Bucureşti, 1972, p.17-24 şi Nicolae Saramandu, Die Aroumunen in der Dobrodscha und ihre Mundart, în Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität, III, 1975-1976, p.185-196.

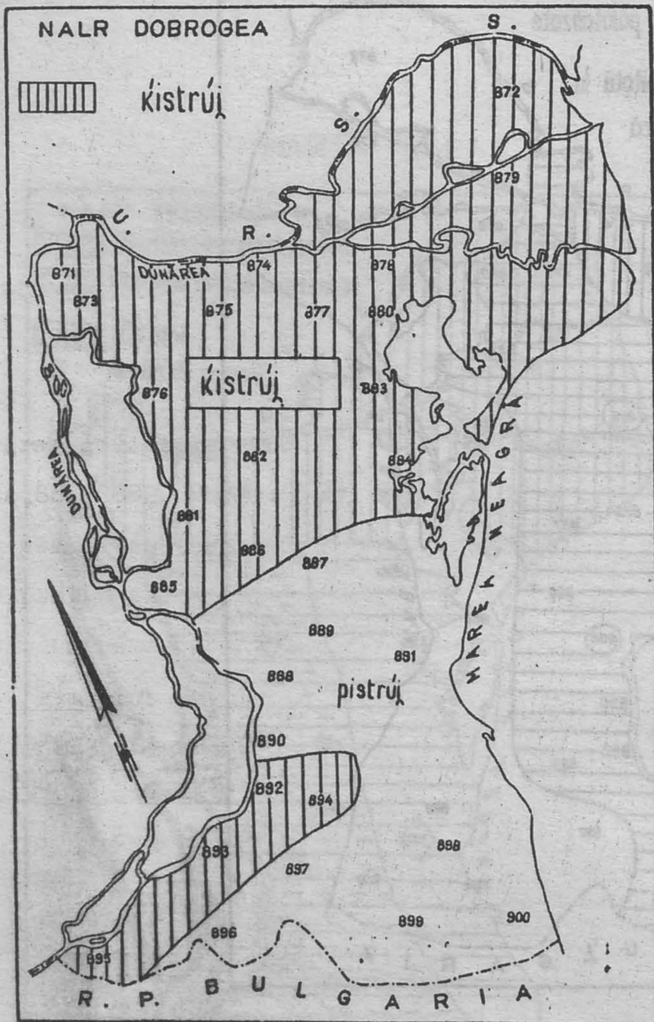
26. G.Weigand, Despre dialectele româneşti, în Convorbiri literare, XL, 1908, nr.4.

HARTA nr. 1

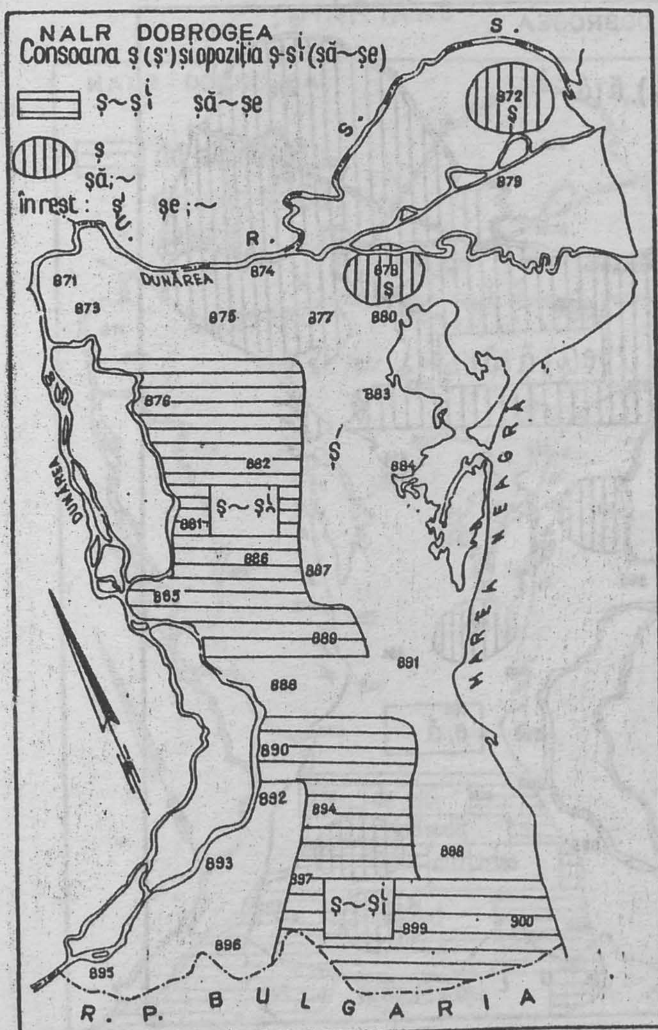



HARTA nr. 2
NALR DOBROGEA
Arie cu labialele palatalizate
Palatalizare limitată la generația vîrstnică
U. R. S. S.
DUNĂREA
871
873
874
875
872
879
878
877
880
876
883
882
884
881
886
887
885
889
888
890
892
894
893
897
898
899
900
896
895
MAREA NEAGRĂ
R. P. BULGARIA

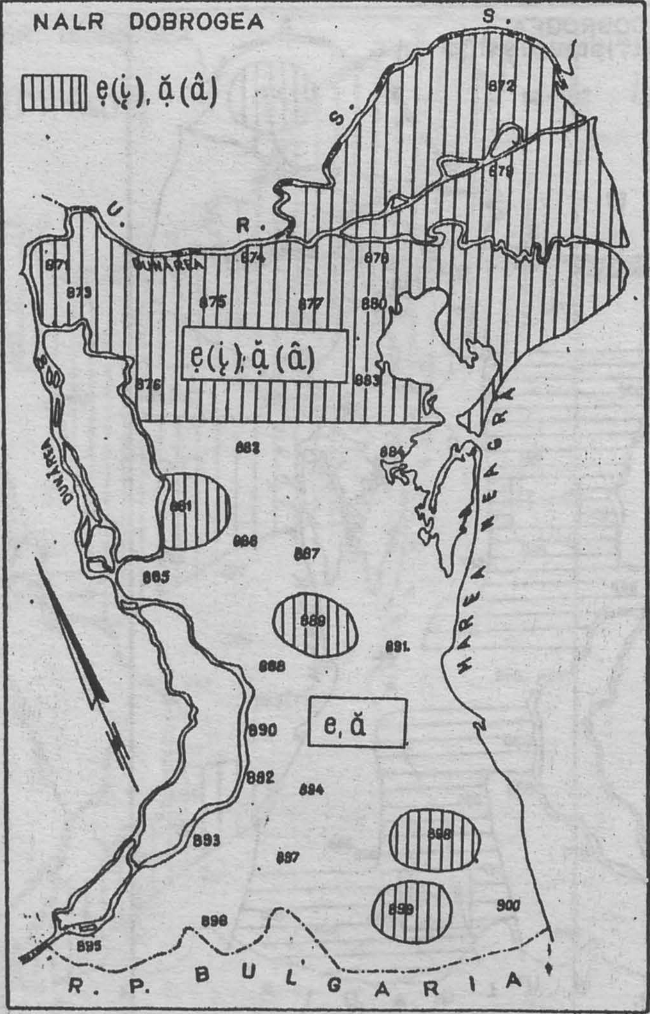
HARTA nr. 3


NALR DOBROGEA
k'istrúj
k'istrúj
pistrúj
DUNĂREA
DUNĂREA
MAREA NEAGRĂ
R. P. BULGARIA
U. R. S. S.
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900

HARTA nr. 4


NALR DOBROGEA
Consoana ș (ș') și opoziția ș-și (șă~șe)
ș~și șă~șe
ș
șă;~
în rest: ș' șe;~
DUNĂREA
S.
R.
MAREA NEAGRA
R. P. BULGARIA
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
899
900

HARTA nr. 5


NALR DOBROGEA
ẹ(ị̯), ặ(â)
U. R. S. S.
DUNĂREA
ẹ(ị̯); ặ(â)
e, ă
MAREA NEAGRA
R. P. BULGARIA
871
872
873
874
875
876
877
878
879
880
881
882
883
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900

HARTA nr.6

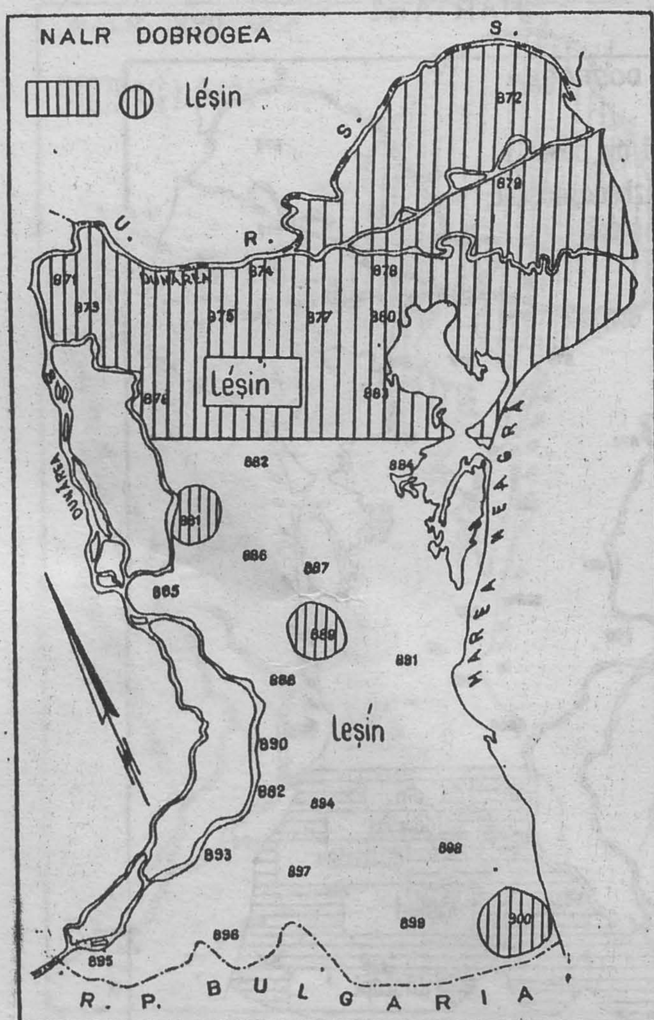
NALR DOBROGEA

dă, dîn, dăscált, dăzbrác, dăşḱíd; dăştépt

dă, dîn
dăscalt
dăzbrác
dăşḱíd
dăştépt

R. P. BULGARIA

HARTA nr.7


NALR DOBROGEA
leșin
S.
S.
U.
R.
DUNĂREA
872
873
874
875
876
877
878
879
880
882
884
885
886
887
888
889
890
891
892
893
894
895
896
897
898
899
900
leșin
leșin
DUNĂREA
MAREA NEAGRA
R. P. BULGARIA

HARTA nr. 8

NALR DOBROGEA

ĝenúŋḱ

ĝenúḱ

S. U. R. S.

DUNĂREA

871 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900

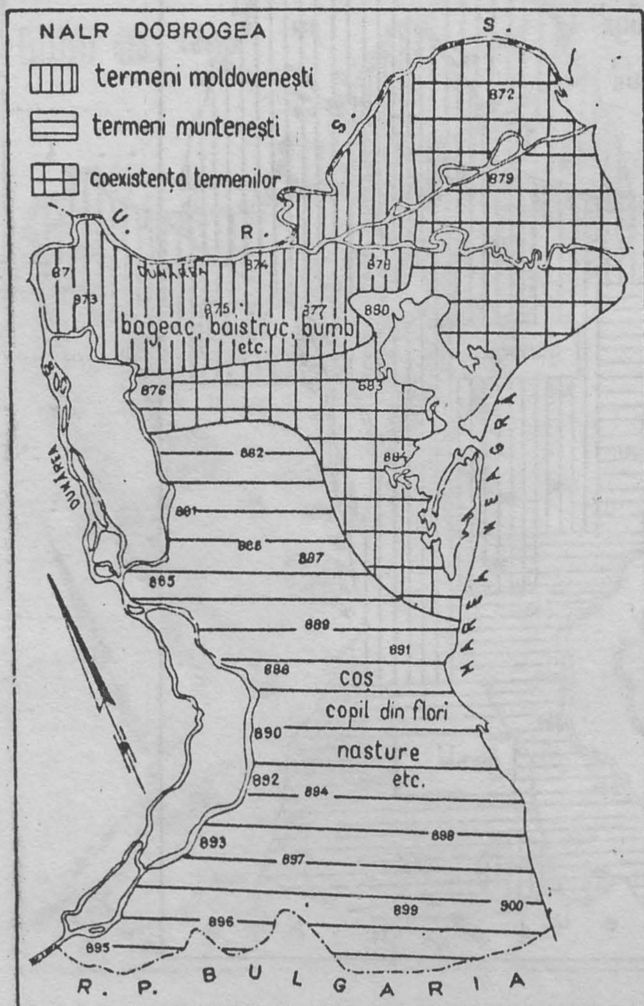
ĝenúŋḱ

ĝenúḱ

MAREA NEAGRĂ

R. P. BULGARIA

HARTA nr. 9


NALR DOBROGEA
termeni moldovenești
termeni muntenești
coexistența termenilor
bageac, baistruc, bumb
etc.
cos
copil din flori
nasture
etc.
DUNĂREA
MAREA NEAGRĂ
R. P. BULGARIA
U. R. S. S.

CONTINUITATEA ELEMENTULUI LATIN ÎN CREDINȚELE DESPRE URSITOARE

Irina Nicolau

Interesul pentru originile unor componente culturale majore cum sînt limba și mitologia reprezintă una din constantele cercetării umaniste românești. Mai puțin constantă este poziția adoptată față de moștenirea culturală latină, a cărei importanță a fost cînd exagerată, cînd ignorată pe nedrept și numai rareori estimată cu rigoare științifică. Sînt de înțeles adepții curentelor latiniste care, din rațiuni politice în primul rînd, dar și cu intenția de a crește prestigiul culturii române, exagerau ponderea elementelor de origine latină, mistificînd - cu sau fără bună știință - realitatea. Sînt de înțeles și adversarii lor care, vrînd să se elibereze cu orice preț de complexul latinizat, au căzut într-o altă extremă, cea a exagerării rolului pe care l-au avut influențele nelatine. De neînțeles rămîn cei care, fie dintr-un spirit de contradicție gratuit, fie dintr-o prea mare dorință de originalitate, cînd aud tropot de cal se gîndesc la zebră; cei care, fără se afilieze explicit la una sau alta din pozițiile amintite, stabilesc originea unor fenomene într-un mod care contrariază simțul comun. Ne vom referi în continuare la o astfel de situație, nu mai înainte însă de a schița cadrul general al problemei.

Considerăm că în mentalitatea primitivă elementele de gîndire predeterministă suprimă liberul arbitru și, structurînd universul în jurul unei forțe mai presus de oameni și zei, îl opun haosului primar. Considerăm de asemenea că Destinul, conceput ca principiu abstract și absolut de ordonare a vieții, nu poate fi influențat prin rugăciuni și ofrande, nu își manifestă existența prin

hierofanii si exclude posibilitatea comunicării în cadrul ceremonial. Ipostaza sa personificată în schimb, obiectivarea sa în termeni mitici rezolvă toate aceste probleme care, pentru comunitatea arhaică, constituie necesităţi stringente. Rezultă de la sine că gradul de obiectivare a concepţiilor predeterministe diferă de la o arie culturală la alta, pentru culturile indo-europene fiind specifică personificarea ideii de destin în una sau mai multe reprezentări feminine care, încă de la naştere, determină traiectoria existenţială a omului şi calitatea experienţelor sale. Deşi reductibile la un numitor comun, culturile indo-europene şi-au conturat fiecare o mitologie a destinului mai mult sau mai puţin coerentă, mai mult sau mai puţin originală, forjată sub presiunea propriei lor mitologii şi sub influenţa mitologiilor străine cu care au intrat în contact.

Pentru aria culturală europeană şi mai ales pentru culturile balcanice, mitologia greacă a constituit o bancă de împrumut accesibilă care, prin elementele pe care le-a pus în circulaţie, a contribuit la formalizarea temelor mitologice din ciclul destinului. Deşi acordăm, după cum se vede, o oarecare importanţă acestor împrumuturi, făcute în perioade timpurii sau mai tîrziu, ne manifestăm toată rezerva faţă de o concluzie ca aceea formulată de Romulus Vulcănescu atunci cînd apreciază că românii au primit prin filieră bulgară mitul neogrec al femeilor bătrîne care prezic destinul omului în momentul naşterii[1].

Fără să putem aprecia care a fost ponderea substratului geto-dac la asimilarea moştenirii culturale latine, considerăm că această moştenire este suficientă pentru legitimarea mitului românesc, fără să mai fie nevoie să recurgem la surse şi filiere recente cum sînt cele propuse de Romulus Vulcănescu. Prin filieră bulgară din folclorul neogrec am primit cel mult teme şi motive mitologice care au întărit sau completat ceea ce exista deja.

De altfel, atunci cînd se propune derivarea mitului românesc al Ursitoarelor din mitologia greacă sau din folclorul neogrec,

se comit cel puţin trei erori. Prima greşeală rezultă din practicarea unui comparativism facil care se lasă ademenit de asemănări formale. Într-un studiu de mitologie indo-europeană comparată devenit clasic, G.Dumézil pledează pentru ideea că personalitatea şi numele zeilor şi eroilor sînt expuse la permanente schimbări şi, apreciază el, atunci cînd viaţa muritorilor este atît de scurtă, asemănările dintre diferitele lor variante şi ipostaze constituie un argument foarte nesigur[2].

Cele trei torcătoare bătrîne care prezic destinul copilului la naştere sînt atestate în folclorul tuturor popoarelor balcanice, cu precizări de detaliu cum sînt cele referitoare la stricta lor specializare: una ţine furca, una toarce şi una taie firul. Asemănarea cu cele trei Moire: Klotho, Lakesis şi Atropos este atît de frapantă încît ne punem la rîndul nostru întrebarea dacă nu ne aflăm în faţa unui împrumut recent din folclorul neogrec, de ce nu prin filieră bulgară, dar împrumut de motiv mitologic nu de mit, mit care putea să preexiste vehiculînd alte motive mitice.

A doua greşeală rezultă din determinarea incorectă a "etimonului", a mitemului din care este derivat mitul Ursitoarelor. Tendinţa de a reduce Moira la ipostaza sa triplicată şi specializată: Klotho, Lakesis, Atropos, este curentă. Se neglijează deci faptul că întreita Moiră este o formă tîrzie, posthomerică, primele atestări ale personificării destinului în mitologia greacă fiind Aisa şi Moira unice şi abstracte care, prin numele lor, trimiteau la ideea de parte. Se ignoră de asemenea faptul că cele trei torcătoare, Clothele, există numai în cadrul unor relaţii în care sînt antrenate numeroase alte reprezentări mitologice, care, prin funcţiile lor dominante sau prin funcţii secundare, sînt în legătură directă cu destinul. Astfel Moirele sînt fiicele lui Zeus, la rîndul lui mirayetis - ordonator de destine - şi ale zeiţei Themis care veghează asupra ordinii universale. Ca fiice ale lui Themis sînt surorile Horelor, între care se află şi Diké şi Irëné, drep-

tatea şi pacea. După alte versiuni Moirele,ca fiice ale nopţii, sînt surorile Eriniilor. Afrodita este stăpîna Moirelor,după cum Minerva este stăpîna Parcelor, ambele replici ale zeiţei feniciene Astarté, la rîndul ei zeiţă a destinului. Apolon, ca zeu al divinaţiei, şi sora lui Artemis, ca zeiţă ce favorizează naşterile,sînt implicaţi în problemele destinului, aşa cum sînt şi Nimfele, doici de zei şi eroi, κουροτροφοί, care cunosc viitorul şi jocul oracolelor, sau Naiadele, doici şi ele, care trebuie îmbunate în momentele liminare ale vieţii.

Şi în mitologia latină ipostazele unice şi abstracte ale destinului preced motivul celor trei ursitoare numite TRIA FATA, TRES FORTUNAE, TRES PARCAE, care fie că torc <u>vitalia fila</u>, fie că scriu în <u>Tabularia rerum</u> destinul noului născut. Reţinem deci că atît cele trei Moire cît şi cele trei Parce apar în relaţii care probează un spectru mai larg decît condiţia lor de torcătoare, iar ideea de destin se obiectivează în mitologia greacă şi latină într-un ciclu de mituri mai larg decît mitul Moirelor şi al Parcelor. Cu alte cuvinte, <u>Moirele şi Parcele care torc</u> sînt un motiv al mitului Moira, Parcae, iar mitul Moira, Parcae, este un mit din ciclul destinului.

În fine, a treia greşeală pe care o comit cei care consideră mitul românesc al Ursitoarelor un derivat al celui grec sau neogrec este aceea de a reduce Ursitoarele la ipostaza celor trei surori torcătoare, omiţîndu-se astfel o serie de alte motive prezente în folclorul român.

În termeni generali, putem afirma că credinţele în Ursitoare şi mitul care dublează aceste credinţe constituie un numitor comun al obiceiurilor practicate la naştere. Prezenţa lor este atestată în toate zonele ţării dar între formele lor de expresie pot fi determinate diferenţe destul de mari, mai ales în ceea ce priveşte mitul, Gradul diferit de conservare face ca variante coerente să fie contemporane cu variante fragmentare, fapt la

care se adaugă una din trăsăturile specifice folclorului, unitatea realizată în variație. În cele ce urmează vom prezenta cîteva din rezultatele la care am ajuns lucrînd la volumul "Structuri și semnificații în obiceiurile de la naștere", aflat în curs de redactare.

Considerăm că specific pentru credințele românești în Ursitoare este faptul că, deși se încadrează într-o bună tradiție balcanică, ele corespund, în același timp, tendințelor de evoluție specifice culturilor neolatine. Astfel, în paralel cu motive mitice cunoscute în toate culturile balcanice, în folclorul românesc regăsim o reprezentare mitologică mai complexă, rezultată din identificarea Ursitoarei cu Zîna, identificare realizată în toate culturile romanice[3]. În aceste condiții, Ursitoarea pare să aibă ca Ianus două fețe, pare să penduleze între imaginile clar decantate ce rezultă din motivele de largă circulație balcanică și imaginile mai puțin clare ce rezultă din confundarea Ursitoarei cu Ielele sau cu Zînele. În realitate una din fețe, aceea clară, este o iluzie a mitografilor de fapt o imagine contrafăcută, obținută prin eliminarea a tot ceea ce ar putea să tulbure efigia unanim acceptată.

Imaginea celor trei Ursitoare care vin torcînd, sau se fac auzite la nașterea copilului în scopul de a hotărî asupra celor trei momente cruciale: nașterea, căsătoria și moartea, este o imagine robot confirmată parțial de informațiile de teren, niciodată în totalitate. Analizînd circa 300 de informații - o parte din informațiile referitoare la Ursitoare de care dispunem - rezultă următoarea situație pe care, ferindu-ne să o numim tulbure, o apreciem ca vibrată:

Există o denumire generică a Ursitoarelor, fără ca această denumire să fie atît de unitară pe cît se crede. Am întîlnit următoarele variante: Ursitoare; Ursitori; Ursători; Ursite; Ursoi; Ursoni; Usoaice; Surzuele; Surzuite[4].

Referitor la numărul lor, standardizat la 3 de către etnografi și folcloriști, amintim modul în care comentează I.A.Candrea

o informaţie furnizată de Elena Niculiţă-Voronca: "Numărul acesta de 9, fiind unic în literatura noastră cu privire la Ursitoare trebuie să-l considerăm o inadvertenţă a povestitoarei sau a autoarei"
Iată însă, prezentate statistic, informaţiile pe care le deţinem referitor la numărul Ursitoarelor:

- 54 de informaţii indică numărul 3
- 3o de informaţii indică alte numere, după cum urmează: 1(4), 2(4), 3-9(2), 7(1), 7-9(1), 7-12(1), 9(11), 12(4), 24(1), 4o(1).

Am încercat, în continuare, să reţinem din materialul de care dispunem referirile privind identitatea Ursitoarelor şi am descoperit cu surprindere că din 33 de informaţii, numai 5 menţionează motivul Ursitoarelor torcătoare. Restul de 28 fac distincţii de tipul:

- cea mai mică hotărăşte asupra norocului (9);
- Ursitoarele sînt: mare, mică şi mijlocie (6);
- două sînt zdravene şi una şchioapă (4);
- Ursitoarele sînt: a naşterii, a căsătoriei şi a morţii (2
- una urzeşte aur, alta argint, alta pămînt (1);
- Ursitoarele corespund cu: bogat, sărac şi potrivit (1);
- există o Ursitoare a norocului şi una a nenorocului (1);
- una hotărăşte viaţa şi una frumuseţea (1);
- două sînt românce şi una ţigancă (1);
- una este capul lunii, alta ziua şi alta ceasul cînd s-a născut omul (1);
- Ursitoarele sînt de cu seară, la miezul nopţii, şi despre ziuă (1);

În general credinţa că vin a treia noapte este concurată de aceea că bîntuie în primele 7 zile, perioadă în care, pentru a le face favorabile, părinţii trebuie să fie veseli. Ele vin la căpătîiul copilului, sau la fereastră şi:
ursesc; urşesc; ursează; menesc; rînduiesc; norocesc; prooroceso;

scriu; fac benghi pe frunte; cîntă soarta; predică sub formă de blestem soarta; pun ulei în candele; aşează pe firul dat de Dumnezeu întîmplările de care va avea parte omul.

În afara acestor informaţii care confirmă lucruri mai mult sau mai puţin cunoscute deţinem unele informaţii pe care, dacă am opta pentru poziţia lui I.A.Candrea referitoare la numărul ursitoarelor, ar trebui să le considerăm incerte, eventuale inadvertenţe de la modelul general. Aceste informaţii confundă Ursitoarele cu Ielele şi Ielele cu Ursitoarele, în construcţii explicative de tipul:

- Ursitoare, adică Iele (5)
- Iele, adică Ursitoare (4).

Deţinem în plus date referitoare la caracterul dificil al Ursitoarelor care sînt supărăcioase, capricioase, puternice, se hrănesc cu carne de furat, vîntuiesc copiii, şi pocesc şi ologesc pe cei care le calcă în urme.

Reversul medaliei este că unele informaţii vorbesc despre Iele care umblă noaptea pe sus şi ursesc copiii. Dispunem de 26 de informaţii care reduc numărul Ielelor la 3, uneori cu precizarea: mare, mijlocie şi mică. În fine există chiar o explicaţie care încearcă să risipească confuzia existentă. Conform acestei explicaţii ar exista 9 Iele, 3 iau vinele şi pocesc, 3 fac de dragoste şi urît şi 3 ursesc copiii.

Ar mai fi de luat în discuţie o confuzie, deloc întîmplătoare, care se face atunci cînd Ursitoarelor şi Ielelor li se atribuie o biografie comună, slujnice ale lui Alexandru Machedon care, furîndu-i apa vie, au devenit nemuritoare. Aceste legende, reduse uneori la dimensiunile unei fraze, ne-au atras atenţia în mod deosebit. Într-o primă etapă, o tentaţie serioasă a fost ideea de a specula observaţia lui Cartojan referitoare la absenţa din cartea populară a unei explicaţii privind ceea ce s-a întîmplat cu apa vie primită de Alexandru Machedon de la împăratul Event[6]. Era

tentantă ipoteza că folclorul prelungeşte cartea populară şi îi clarifică un moment obscur: cum putea să dispară sticla de apă vie, şi, dacă nu a dispărut, de ce nu a folosit-o Alexandru în clipa morţii ? Dintr-o sursă indirectă am primit însă informaţia că în folclorul neogrec Neraidele, echivalentele relative ale Ielelor, sînt socotite a fi surorile lui Alexandru Machedon[7]. Considerăm în consecinţă că, în etapa în care ne aflăm, cunoaştem prea puţin ca să putem aprecia dacă legenda românească prelungeşte cartea populară sau face parte dintr-un ciclu de legende dedicate lui Alexandru, ciclu cunoscut într-o mai mică măsură în folclorul românesc.

Oricare ar fi situaţia, faptul de a atribui Ursitoarelor a această biografie este o operaţie de extrapolare care aparţine folclorului român. Ea a fost posibilă datorită confuziei care se face între Ursitoare şi Iele şi probează condiţia lor modestă de foste muritoare şi posibile instrumente în mîna sorţii şi a lui Dumnezeu. Legenda suportă, după părerea noastră, o interpretare de tipul celei propuse de G.Dumézil pentru furtul licorii miraculoase de la ospăţul nemuririi, interpretare care, dacă ar fi posibilă, ar pune în evidenţă condiţia ambiguă a Ursitoarei, divinitate şi demon în acelaşi timp.

Reconstituind cele de mai sus apreciem că mitul românesc al Ursitoarei, bine reprezentat pe întreg teritoriul ţării, constituie un caz particular, atît pentru culturile balcanice,cît şi pentru culturile neolatine. Cele două tendinţe în care a evoluat mitologia indo-europeană a destinului interferă în folclorul românesc, fenomenele hibride care rezultă atestînd continuitatea elementelor de mitologie latină în cultura noastră populară dar şi contaminările care s-au produs în condiţiile contactelor neîntrerupte cu popoarele din peninsula balcanică.

NOTE

1. Romulus Vulcănescu,Des elements slaves dans la mythologie roumaine, în:"Ceskoslovenská Etnografie", Prague,T.X.1962,nr.2,

p.190.

2. Georges Dumézil, Le festin d'immortalité, Esquisse d'une etude de mythologie comparée indo-européene, Paris, 1924, p. VI-VII.

3. Rolf. Wilh. Brednich, Volkserzählungen und Volksglauben von den Schicksalsfrauen, "FF Communications", nr. 193, Hélsinki, 1964.

4. Trimiterile bibliografice pentru informaţiile referitoare la ursitoare sînt conţinute de volumul "Structuri şi semnificaţii în obiceiurile de la naştere" aflat în curs de redactare.

5. I.A. Candrea, Privire generală asupra fololorului român în legătură cu al altor popoare, Curs litografiat, ţinut între anii 1933-1934.

6. N. Cartojan, Cărţile populare în literatura românească. Epoca influenţei sud slave, vol. I, Bucureşti, 1929, p. 227.

7. B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, Leipzig, 1871, p. 92-97 apud Lazăr Şăineanu, Ielele, Dînsele, Vîntoasele, Frumoasele, Soimanele, Măiestrele, Milostivele, Zînele. Studiu de mitologie comparată, Bucureşti, 1886, p. 5o.

CREATIVITATE ȘI STABILITATE ÎN STRUCTURA GRAMATICALĂ A LIMBII ROMÂNE

Ileana Vântu

1.o. Considerațiile pe care ne propunem să le formulăm relativ la raportul dintre creativitate și stabilitate în structura gramaticală a limbii noastre au drept scop să releve încă o dată, prin analiza unor aspecte ale creației lingvistice, unitatea și continuitatea poporului român. Avem, deci, în vedere unitatea și continuitatea în domeniul culturii, fapt care reprezintă o consecință a aceleiași unități și continuități în domeniul vieții materiale.

Aceste considerații au ca punct de plecare binecunoscuta dihotomie saussuriană limbă (langue)/vorbire(parole). In acest sens, ni se pare adecvat să reproducem următoarele două citate din cursul lui Ferdinand de Saussure:

„Limba este partea socială a limbajului, exterioară individului, care, el singur, nici nu poate să o creeze, nici să o modifice; ea nu există decît datorită unui anumit tip de contract stabilit între membrii comunității"[1].

...vorbirea este aceea care face limba să evolueze: impresiile primite ascultîndu-i pe ceilalți sînt ceea ce modifică obișnuințele noastre lingvistice"[2].

După părerea noastră, aceste afirmații conțin relevarea primelor elemente care interesează problema în discuție, anume, pe de o parte, caracterul general, abstract și stabil al limbii, iar pe de altă parte, caracterul individual și creator al vorbirii. Cît privește caracterul marcat social al limbii - relevat și în primul citat - care, în concepția lui Ferdinand de Saussure, se opune caracterului strict individual al vorbirii[3], ne raliem unor nuan-

ţări ca cele formulate,în lucrările româneşti, de Traian Herseni:

„Afirmaţia că limba este un fenomen social,iar vorbirea un fenomen individual este îndoielnică. Orice act de vorbire este reglementat social,el cuprinde deci cu necesitate elemente sociale (de ordinul limbii) şi elemente individuale (de ordinul execuţiei)."[4]

<u>1.1.</u> Opoziţia saussuriană <u>limbă</u> (concepută atît ca mulţimea tuturor elementelor sistematice, funcţionale, cît şi ca mulţimea tuturor elementelor cu caracter social) /<u>vorbire</u>, fundamentală pentru toate orientările şi teoriile lingvistice structurale şi poststructurale, mult discutată de numeroşi lingvişti, a fost, după cum se ştie, transformată în trihotomie de Eugenio Coseriu. Intre conceptele de limbă şi de vorbire, el a introdus conceptul de <u>normă</u>, înţeles ca o abstracţie intermediară între realitatea concretă a vorbirii şi sistemul abstract de opoziţii funcţionale care constituie limba (denumită <u>sistem</u>)[5].

Atît sistemul cît şi norma, afirmă Eugenio Coseriu, sînt forme care se manifestă prin intermediul limbajului şi nu concepte apriorice aplicate limbajului[6].

Grafic, cele trei concepte sînt reprezentabile astfel[7]:

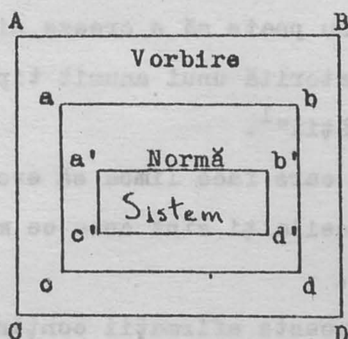


Fig.1

Pentru problema pe care ne-am propus s-o abordăm în lucrarea de faţă, ni se pare util de reţinut din concepţia lui Eugenio Coseriu, în afara conceptului de normă, părerea sa despre aspectul

permanent inovator al vorbirii:

„Concret, există numai acte lingvistice (Sprechakte), există numai vorbirea (das wirkliche Sprechen, das Gespräch), activitatea lingvistică (Sprechtätigkeit); o activitate care este, în acelaşi timp, individuală şi socială, care este prin ea însăşi asistematică, dat fiindcă este creaţie continuă de expresii inedite corespunzătoare unor intuiţii inedite, şi în interiorul căreia distingerea unui sistem mai mult sau mai puţin stabil nu înseamnă o dovadă a existenţei unei alte realităţi, distinctă de actele lingvistice, ci constituie numai o abstracţiune ştiinţifică necesară, în vederea unui studiu al limbajului care să depăşească înregistrarea şi analiza actelor de vorbire şi să poată constitui istorie"[8].

1.2. Avînd ca punct de plecare ideile expuse mai sus, putem spune, reformulînd afirmaţii aparţinînd unor lingvişti de diferite orientări, că, în orice limbă, creativitatea se manifestă cu maximum de intensitate la nivelul vorbirii (parole), în timp ce stabilitatea prezintă gradul maxim la nivelul limbii (=sistemului). Deci augmentarea (sau diminuarea) creativităţii se produce în sens invers faţă de augmentarea (sau diminuarea) stabilităţii. Propunem pentru augmentarea creativităţii şi stabilităţii următoarea reprezentare grafică:

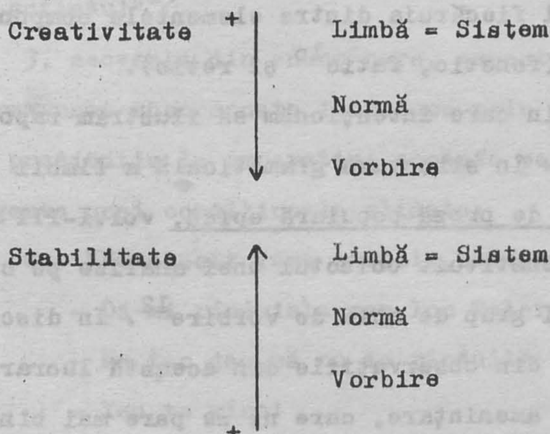


Fig.2.

Dacă introducem în discuţie şi noţiunea de structură gramaticală, atunci este posibil ca la o primă abordare a problemei să se considere ca proprie acestei structuri doar stabilitatea. Dar, adoptînd punctul de vedere al lui Eugenio Coseriu, considerăm că structura gramaticală a unei limbi se manifestă la toate trei nivelurile de abstracţiune - limbă - sistem, normă şi vorbire - şi, prin urmare, îi sînt proprii atît stabilitatea, cît şi creativitatea.

1.3. Aceste afirmaţii generale sînt valabile şi pentru limba română, pentru care ne propunem să prezentăm exemple ilustrative, transcrieri de limbă vorbită, excerptate din texte populare. In afară de faptul că sînt reprezentative pentru procesul de comunicare din mediul rural, în epoca actuală, aceste exemple constituie enunţuri specifice anumitor acte de vorbire (speech acts)[9]. Am selectat asemenea enunţuri, deoarece, în acord cu modelul teoretic propus de J.L.Austin, sîntem de părere că în cadrul unui act de vorbire sînt reprezentate toate cele trei niveluri de abstracţiune stabilite, fiind, deci, ilustrativ pentru structura gramaticală a unei limbi şi prezentînd diferite grade de creativitate şi stabilitate.

Mai mult, credem că aceste trei niveluri de abstracţiune se pot distinge în cadrul fiecăruia dintre elementele componente ale unui act locuţionar (fonetic, fatic[1o] şi retic).

2.o. Exemplele prin care intenţionăm să ilustrăm raportul creativitate / stabilitate în structura gramaticală a limbii române, excerptate din Antologia de proză populară epică, vol.I-III întocmită de O.Bîrlea[11], au constituit obiectul unei analize pe care am efectuat-o asupra unui grup de acte de vorbire[12]. In discuţia de faţă vom relua cîteva din observaţiile din această lucrare, limitîndu-ne la actul de ameninţare, care ni se pare mai bine conturat faţă de celelalte. In consecinţă, vom prezenta, din altă per-

spectivă, trăsăturile gramaticale - deja formulate în analiza menţionată - ale enunţurilor utilizate în cadrul acestui act; excepţie fac enunţurile care conţin chiar verbul ameninţa[13].

2.1. Trăsăturile gramaticale ale enunţurilor în discuţie pot fi clasificate după nivelul de abstracţiune la care se situează, anume sistem = limbă, normă, vorbire.

2.1.1. Trăsăturile de la nivelul sistemului = limbii sînt, după părerea noastră, următoarele:

1. secvenţa din enunţ care, semantic, exprimă ameninţarea este introdusă prin conjuncţia adversativă dar, are predicatul la modul indicativ viitor (sau prezent cu valoare de viitor) şi o intonaţie exclamativă:

ex. "-He-he-he! Dragan Cenuşâ i-o făcut triaba asta, da om puni noi odată mîna pi dînsu!"[14]

2. secvenţa din enunţ care, semantic, exprimă o ameninţare, se află în raport de coordonare cu altă propoziţie anterioară, amîndouă determinate fiind de cîte o circumstanţială condiţională; cît priveşte condiţionalele, cea de a doua are un predicat exprimat prin acelaşi lexem cu prima, dar cu formă negată:

ex. " Intră-n casă, dă calu să ţî-l bag în grajd dă piatră, şi ţi-oi povesti, dac-ăi face ca mine, bine-o fi, dacă nu, aci-z rămîne sufletu!"[15].

3. secvenţa din enunţ care, semantic, exprimă o ameninţare are forma unei subordonate introduse prin că, a cărei regentă are verbul predicativ la imperativ; această secvenţă este, la rîndul ei, regenta unei condiţionale elidate:

ex. "Numadecît iese şarpili, colo, maare, cu noo capete.

- Dă-mi rînduiala mea, Ion Taler, că te mănînc!

- Nu ţ-o dau, că nu ie rînduită ţîie! Ieu te tai!

- Ieu te mînc!

- Ieu te tai!"[16].

4. secvenţa din enunţ care, semantic, este expresia unei ameninţări are predicatul exprimat printr-o formă verbală de persoana întîi singular şi un statut sintactic de subordonată introdusă prin că, regenta acestei subordonate avînd predicatul exprimat prin verbul şti sau un sinonim al său la imperativ formă de conjunctiv, persoana a doua:

ex. "-No,gata! - zîce.- Să ştii de-amu nainte că nu te slobozăz de-aici să ieş pînă cînd mni ti-i preda mnie,i giura pă sabghie şî pă sufletu tău că tu mni-i si slugă mnie şî ieu stăpîn ţîie. Să ştii că tu de-amu nainte te cheamă Harap Alb: Harap Alb ţ-oi pune nume ieu de-aici"[17].

Dacă una dintre trăsăturile gramaticale enumerate nu este prezentă,ca în situaţia celei de a doua forme de imperativ a verbului şti, atunci enunţul respectiv nu este caracteristic unui act de vorbire de ameninţare.

5. secvenţa din enunţ care, semantic, exprimă o ameninţare are forma unei regente cu un element corelativ iniţial (aşa, astf... şi cu una sau mai multe subordonate introduse prin conjuncţiile cum, după cum (considerate de gramatica tradiţională ca specifice circumstanţialelor de mod):

ex. „Ei, di-amu-zîci- văd io, ficioru Boldicuţî, câ mni-i dusâ viaţa me..

- Apâi - zîci - cum ai făcut dumneata şî nu ţ-o fost mnilâ di mini sâ-n zboi carnea me pi tăti bucăţîli şî să mă faci în tă feliu, aşă am sâ ti fac ieu pă dumneta"[18].

6. secvenţa din enunţ care, semantic, exprimă o ameninţare are statut de subordonată introdusă prin conjuncţiile specifice propoziţiilor denumite de gramatica tradiţională condiţionale şi avînd o regentă cu predicatul exprimat printr-un imperativ:

ex. "-Să-ţi iei copiii să-i duci unde-i şti, dacă vreai să mai mînci sare şi mămăligă cu mine; dacă nu, rămîi cu ei; că eu plec în lume"[19].

2.1.2. Trăsăturile gramaticale de la nivelul normei, proprii aceluiaşi act de vorbire, se rezumă, după părerea noastră, la două:

1. marcarea redundantă a categoriei de persoană prin notarea pronumelui personal de persoana întîi înaintea formei verbale în secvenţa din enunţ care semantic exprimă chiar ameninţarea.

ex.: „Iacâ nu mul să durează, vini zmău cu calu de aramă. Cîn o agiuns calu pi pod, o sărit calu odată-n sus.

- Die, cal, mînca-te-ar corghii. Că-zîce-doră nu-s răcori de-a lu Drăgan Cenuşâ pe ici. C-am auzît di numili lui, da i-oi mînca io capu lui!"[20].

ex. "-He-he-he! Dragan Cenuşâ i-o făcut triaba asta, da om puni noi odată mîna pi dînsu!"[21].

2. utilizarea frecventă a prezentului indicativ cu valoare de viitor în secvenţa care, semantic, exprimă ameninţarea:

ex. „Cînd o fost înt-o timp, o vinit ursu.

- No, măi omule, acuma-z mînîno boii!

- Vai de mine şî de mine, cum să-m mînînş tu boii ? - zîce. - Da cu ce să-m muncesc io pămîntu, şî cu ce să-m duc io lemne pă foc, şî să nu-m îngheţă copiii ?

- N-api nu ştiu - zîce- da îs flămînd şî ţi-i mănîno"[22]

3. prezenţa în enunţ a secvenţei care, semantic, exprimă o condiţie a realizării acţiunii = ameninţării din regentă este facultativă, dovadă enunţurile cu asemenea secvenţe elidate:

ex. „-Păi di şe-ai băgat pă frati-miu şî l-ai închis aişa ?

- L-am pus să să-ncălzască. Te pun şî pă tine. Dacă m-ăi spune-o povestă neauzîtă şî nevăzută, ieu te slobod şî pă tine, şî pă frati-to, ş-îţ dau şî foc, şî vă duceţ şî faceţ foc în treaba voastă"[23].

Subordonata elidată, circumstanţială condiţională, are aproximativ forma dacă n-o să faci ce-ţi spun eu şi are drept regentă secvenţa Te pun şî pă tine.

4. prezenţa în enunţ a secvenţei care, semantic, exprimă ameninţarea este facultativă,dovadă elidarea ei şi notarea doar a regentei sale cu verbul predicativ la conjunctiv prezent formă ne gată şi cu o intonaţie exclamativă:

ex. „Au strîgat moşniagu, zîci:

- Auz, măi, fimeii - zîci - cum sâ bat băieţî ciie şî nu dorm. Mă băieţ, culca-ţî-vă, să nu vin ieu la voi! "[24].

Secvenţa elidată,are, aproximativ, forma să vă arăt eu vouă sau să vă liniştesc eu.

Am clasificat aceste trăsături în categoria acelor care se situează la nivelul normei, deoarece corespund,după părerea noastră, bine-cunoscutei afirmaţii a lui E.Coseriu: „într-adevăr, este vorba despre fapte care caracterizează o limbă, dar care nu aparţin ansamblului său de opoziţii fundamentale intrinsece"[25].

2.1.3. In privinţa particularităţilor care apar la nivelul vorbirii, în cazul enunţurilor proprii unui act de ameninţare ele constau în elementele caracteristice limbajului vorbitorului respectiv, cum ar fi selectarea unei anumite conjuncţii din mai multe posibile sau a unui anumit sinonim al unui verb din mai multe posibile.

3. Toate aceste observaţii asupra enunţurilor caracteristice actului de vorbire selectat de noi pentru analiză ne conduc la următoarele concluzii asupra raportului stabilitate/creativitate,în forma lui de manifestare specifică actelor de vorbire:

1. stabilitatea se exprimă prin existenţa a) raportului dintre un act de vorbire şi un enunţ care conţine un anume verb sau care constituie,prin elementul lui component de natură praxiologică, referentul unui sens verbal, precum şi prin b) posibilitatea de a formula caracteristici gramaticale proprii enunţurilor transmise în cadrul anumitor acte de vorbire;

2. creativitatea se exprimă prin a) inexistenţa unui raport de obligativitatea între un anumit act de vorbire şi un anumit enunţ care conţine un anumit verb sau care constituie,prin elemen-

tul lui component de natură praxiologică, referentul unui sens verbal, precum şi prin b) inexistenţa unui raport de obligativitate între, pe de o parte, anumite caracteristici gramaticale, iar pe de altă parte, anumite enunţuri transmise în cadrul anumitor acte de vorbire.

In concluzie, în urma consideraţiilor teoretice formulate şi a analizei efectuate, credem că se justifică următoarea afirmaţie: existenţa celor două proprietăţi fundamentale ale structurii gramaticale a unei limbi, stabilitatea şi creativitatea, explică, pe de o parte, continuitatea limbii respective, iar, pe de altă parte, caracterul ei permanent inovator. Este şi situaţia limbii române, spre care s-a îndreptat cu precădere atenţia noastră.

N O T E

1. v. Cours de linguistique generale, publicat de Ch.Bally şi A.Sechehaye, Paris,1960,p.31: " La langue est la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer, ni la modifier; elle n'existe qu'en vertu d'une sorte de contrat passé entre les membres de la communauté".

2, ibidem.,p.37:"...c'est la parole qui fait évoluer la langue: ce sont les impressions reçues en entendant les autres qui modifient nos habitudes linguistiques"

3. ibidem.,p.30-31:"La parole est au contraire un acte individuel de volonté et d'intelligence, dans lequel il convient de distinguer: 1. les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue en vue d'exprimer sa pensée personelle; 2. la mécanisme psycho-physique qui lui permet d'extérioriser ces combinaisons".

4. v. Sociologia limbii, Bucureşti,1975,p.30

5. v. Sistema, norma y habla, Montevideo,1952,p.35.

6,7. idem., p.56

8. idem.,p.4-5: "Concretamente existen sólo actos lingüisticos (Spreachakte),existe sólo el hablar (das wirkliche Sprechen, das Gespräch), la actividad lingüistica (Sprechtätigkeit); una actividad que es al mismo tiempo individual y social, que es de por si asistemática, puesto que es perpetua creación de expresiones inéditas correspondientes a intuiciones inéditas, y dentro de la cual la distinción de un sistema más o menos estable no significa comprobación de otra realidad distinta de los actos lingüisticos, sino que constituye sólo una necesaria abstracción cientifica, en vista de un estudio del languaje que vaya más allá del registro y análisis de los actos de hablar y pueda constituir historia".

9. Conceptul de act de vorbire este utilizat în accepţia în care a fost definit de J.L. Austin; folosirea sa de E.Coseriu în citatul menţionat nu ia în considerare punctul de vedere austinian ci, după cum rezultă chiar din text, concepţia lui W. Humboldt.In acest sens, tabelul următor este edificator (v.op.cit.,p.26):

	individual subjetivo	extraindividual intersubjetivo	de Saussure
concreto	acción verbal	producto lingüistico	parole
formal	acto verbal	forma linguistica	langue
	enérgeia	érgon	

Humboldt.

lo. Actul fatic constă în actul de a emite anumite cuvinte, adică combinaţii de sunete aparţinînd unui anumit vocabular,incluse într-o anumită construcţie conformă unei anumite gramatici şi avînd o anumită intonaţie; actul rhetic constă în utilizarea unui enunţ ai cărui constituenţi au un sens mai mult sau mai puţin

definit şi o referinţă mai mult sau mai puţin definită. v.J.L.Austin How to do things with words, Cambridge, Massachusetts 1962,p.92-93

11. Bucureşti,1966

12. v.Actele semiotice de a ameninţa, promite, preveni şi sugera în limba română (mss).

13. După părerea noastră, actele de vorbire corespunzătoare unor verbe - dintre care face parte şi actul de a ameninţa - sînt ori acele acte în cadrul cărora se comunică enunţuri care conţin chiar verbele respective , ori cele ale căror modalităţi de desfăşurare sau mecanisme reprezintă elementele referenţiale proprii sensurilor verbale. Este necesară, însă, nuanţarea acestei afirmaţii în modul următor: nu actul de vorbire în totalitatea lui, ci doar elementul lui component de natură praxiologică reprezintă referentul verbului. Celălalt element component al actului de vorbire este, după părerea noastră, enunţul transmis şi efectul lui asupra Ascultătorului (=actul perlocuţionar din teoria lui J.L.Austin).

Cît priveşte intenţia Vorbitorului în momentul formulării enunţului, denumită de J.L.Austin şi forţă ilocuţionară, ea intră sau nu în componenţa actului de vorbire,după cum se acceptă sau nu ideea că Vorbitorului îi este sau nu proprie o anumită intenţie ori de cîte ori formulează un enunţ.

14. vol.I, p.233

15. vol.II,p.193

16. vol.I,p.182; de notat şirul de forme de indicativ prezent utilizate în locul indicativului viitor.

17. vol.II,p.177

18. vol.I,p.271-272

19. vol.I,p.159-16o

2o. vol.I,p.213

21. vol.I,p.233

22. vol.II,p.48

23. vol.I,p.343.

24. vol.II,p.38

25. v.op.cit.,p.41: "...en efecto,se trata de hechos que caracterizan una langua pero no pertenecen al conjunto de sus intrínsecas oposiciones fundamentales".

ROMANITATEA ROMÂNEASCĂ ȘI CULTURA LATINĂ ÎN SEC. XII - XV*

Alexandru Niculescu

1. Există, în istoria limbii române, o serie de cuvinte de origine latină care se sustrag legilor evoluţiei fonetice. Una dintre sarcinile cercetării lingvistice actuale este de a cerceta dacă asemenea cuvinte sînt transmise direct, pe cale ereditară, din latină sau sînt introduse ulterior pe calea contactelor culte cu latinitatea.

2. Pînă acum, în istoria limbii române literare, împrumuturile unor termeni culţi din latină sînt considerate a fi început din sec.XVII - XVIII, odată cu cronicarii moldoveni şi cu cei din Muntenia. Fenomenul capătă o intensitate deosebită către sfîrşitul sec.XVIII, odată cu Şcoala Ardeleană, şi în prima jumătate a sec. XIX, cînd cuprinde, de fapt, toate provinciile româneşti. Este ceea ce am denumit "occidentalizarea romanică a limbii şi a culturii româneşti moderne"[1].

3. Există asemenea împrumuturi latino-romanice şi în perioadele mai vechi ale istoriei limbii române ?

O asemenea întrebare se poate pune în legătura cu evoluţia lat. pŏpŭlus în limba română. Explicaţia directă din latină întîmpină dificultăţi: lat. pŏpŭlus nu putea deveni, direct, rom. popor. Evoluţia fonetică din latină nu corespunde decît pentru -l- intervocalic devenit -r-; în rest, lat. ŏ ar fi trebuit să se păstreze, dacă rămînea accentuat sau, neaccentuat, ar fi trebuit să se transforme în u, iar lat. u, accentuat sau neaccentuat, ar fi trebuit să-şi păstreze timbrul u. Aşadar, lat. pŏpŭlus ar fi putut deveni, în română, *pópur sau, după schimbarea accentului, pupur (că lat.

pŏpŭlus nu a avut o evoluţie regulară,cf.lat.pōpŭlus > *ploppus rom. plop; se poate confirma existenţa formei POPLUS în inscripţiile latineşti din Dobrogea).

Cu toate acestea nu au lipsit încercările de a deriva direct din latină dr. popor. S.Puşcariu[2] a susţinut continuitatea latină. Dan Bugeanu[3] încearcă şi el să demonstreze conservarea ereditară a termenului. Dimpotrivă, L.Şăineanu şi H.Tiktin consideră cuvîntul popor şi derivatul său, poporan, împrumuturi din it. popolo, popolano.

Termenul popor nu este cunoscut dialectelor româneşti sud-dunărene. In dacoromână este atestat încă din sec.XVI[4], în Pravila sfinţilor Apostoli, în Evangheliarul de la Sibiu (1551-1553) şi în Pravila ritorului Lucaci (1581). Este probabil ca popor să fi avut un sens şi o întrebuinţare limitată la zonele sociale culte.

4. Iată de ce credem că, în loc de a căuta, prin explicaţii fonetice complicate (trecerea accentului pe a doua silabă, transformarea -ur neacc. > -ór acc.), trebuie să pornim de la statutul său socio-lingvistic. In anumite centre de cultură în care se cunoştea latina, lat. pŏpŭlus devenit *pópur sau *pupúr a fost modificat spre a semăna cu it. pópolo. Aceasta nu s-a putut întîmpla decît acolo unde se cunoştea atît latina,cît şi italiana. Aşa cum au arătat T.Palade[5],P.P.Panaitescu[6], Şt.Bîrsănescu[7], cultura transilvăneană şi maramureşeană a avut contacte directe cu latina, greaca şi slava. La Cenad (Urbs Morissena) şi la Igriş, în Banat, la Peri, în Maramureş, şi la Cotnari, în Moldova, funcţionau, în sec. XII-XV, şcoli mănăstireşti în care, învăţîndu-se limbile latină, greacă, slavă, se lua contact direct cu cele trei mari culturi ale vremii.

In aceste "ateliere" de cultură s-a putut modifica şi forma termenului dacoromânesc, popor. Descinzînd direct din latină, forma *pópur sau *pupúr a suferit, ca sens şi ca formă, influenţa

unor termeni ai culturii epocii; lat. mediev. populus, it.popolo şi poate chiar v.sl.narod. Este important de relevat faptul că, dintre limbile romanice, numai italiana atribuie lat.pŏpŭlus sensul "parohie, enoriaşi" (franceza, spaniola etc. nu cunosc această evoluţie semantică). O ipoteză precum aceea a lui L.Şăineanu şi H.Tiktin, care implică în evoluţie lat.populus în dacoromână un model romanic (it.popolo) nu este eronată (s-ar putea avea în vedere, pentru sens, şi lat.mediev. populus). Asemenea transformări s-au putut petrece în limba culturii, exclusiv în dacoromână.

5. Cercetînd cu atenţie istoria limbii române descoperim că există şi alte cuvinte a căror evoluţie fonetică nu corespunde regulilor fonetice cunoscute. Sextil Puşcariu a relevat dublul tratament, în română, al lat. stabulum: staur, staul. A.Rosetti[8] s-a ocupat de pedestru (termen militar latin) care conservă nealterat lat. d (+ e) şi care este atestat în dacoromână încă din sec. XVI; pedestru apare şi astăzi în graiurile vestice din Banat, Crişana şi Maramureş. Este de notat că termenul are un corespondent în it.pedestro. Intr-o situaţie asemănătoare se găseşte dr.leu[9].

In această clasă de termeni putem considera şi unele cuvinte latineşti atestate în sec.XVI, dar dispărute din evoluţia ulterioară a limbii, apărînd numai în graiuri regionale. Este vorba de termenii pe care O.Densusianu îi consideră "propres à la langue du XVI^{e} siècle": gint (<GENTEM), temoare (< TIMOR), lucoare (< *LUCOR), desidera, deşira (cf.it.desiderare, v.veneţ.desirar), aveni(re) (cf.it.avvenire).

6. O atenţie deosebită trebuie dată cuplurilor sinonimice: op(t) iaste / a trebui, a fi nevoie, a spărţi/ a despărţi, vărgură/ fecioară. Probleme interesante ridică sinonimele me(a)ser (< MISER) - mişel (< MISELLUS)- sărac (pt.care cf.mesere(a)re < MISERERE şi mese(a)rătate).

7. Toţi aceşti termeni îndeplinesc două condiţii:

1) nu apar în dialectele sud-dunărene (sînt exclusiv

dacoromânești), 2) apar în italiană.Statutul lor arhaic nu trebuie să ne inducă în tentație de a le considera simple arhaisme regionale. Distribuția lor arată că aceste cuvinte nu erau populare. Forma lor apropiată de latină și de italiană ar putea descoperi în creația lor intervenția unor cunoscători culți ai limbii latine și ai creștinismului occidental. Contactele cu catolicismul au început în zonele românești destul de timpuriu,odată cu creștinarea ungurilor (sec.XI) și cu venirea în țara Bîrsei,în sec. XIII, a cavalerilor teutoni. In Transilvania și în Moldova,influența și propaganda catolică au fost deosebit de intense. In Muntenia existau două episcopii catolice. In Psaltirea Scheiană apare un Credo cu Filioque, dovadă a imixtiunii catolice sau luterane[10] P.P.Panaitescu,în Inceputurile și biruința scrisului în limba română, descrie luptele ecclesiastice dintre episcopia catolică din Muncaci și mănăstirea românească Sf.Mihail din Peri (Maramureș), arătînd că pătrunderea catolicismului în Transilvania a modificat raportul de forțe cultural religioase: "viața mănăstirească a dat naștere unei școli de scriitori, diecii", care știau românește, slavonește și, de bună seamă, latinește. P.P.Panaitescu[11] vorbește chiar de o "influență catolică" asupra bisericii maramureșene: biserica catolică nu susținea slavonismul și a îngăduit influențe străine (de rit latin occidental) în primele traduceri românești.

Este foarte probabil ca,în aceste condiții prielnice, să fi fost introduse sau modelate după latină-italiană o serie de cuvinte latinești în limba română. Iată de ce trebuie să considerăm că, înainte cu mult de secolele al XVII-lea - al XVIII-lea, limba culturii românești a avut contacte cu latina culturii. Examinînd termenii de felul celor mai înainte menționați (popor,leu,pedestru, gint etc) descoperim o serie de cultisme sau semicultisme latinești, creații ale celor care scriau și traduceau cărți religioase în îndepărtatele și vitregitele secole preliterare (sec.XI-XV) românești.

N O T E

*. Textul reprezintă rezumatul unui studiu mai amplu, ce urmează să apară în "Cercetări de lingvistica".

1. Individualitatea limbii române între limbile romanice, vol.2, p.55-98.

2. Jahresbericht G.Weigand,VIII,19o2,p.128; ZRPh 27 (19o3), p.741 şi DR VII (193o-1933),p.29,VIII (1934-1935),p.325.

3. LR XVII (1968),1,p.51-57, XVIII (1969),3,p.264-266.

4. O.Densusianu,HLR II,p.476.

5. Cînd s-a scris întîi româneşte, în"Arhiva" , Iaşi, XXVI (1915),p.187 urm., 325 urm.

6. Inceputurile şi biruinţa scrisului în limba română, 1965,p.92-97.

7. Pagini nescrise din istoria culturii româneşti,p.92-97.

8. Etudes linguistiques, 1973, p.212-216.

9. V.S.Puşcariu,DR II (1921-1922),p.699 şi DA s.v.

lo. A.Rosetti,Istoria limbii române 1978,p.743-745.

11. Op.cit., p.95-96.

CENTENARUL UNUI ESENŢIAL ACT DE CULTURĂ:

CULEGEREA DE FOLCLOR DOBROGEAN A LUI T.T.BURADA.

CONTRIBUŢII LA STUDIUL UNITĂŢII FOLCLORULUI

ROMÂNESC.

Adrian Fochi

Pentru cine e familiarizat,cît de cît, cu folclorul nostru, problema unităţii sale organice şi sistematice nici nu se pune în ddscuţie; e vorba de o realitate atît de pregnantă,încît nu se mai cere o demonstraţie. Este adevărat că, în anumite domenii ale cercetării,se utilizează frecvent termenul de "dialect", dar aceasta din lipsa unei terminologii mai adecvate,decît din însuşi fondul lucrurilor. Nu trebuie însă confundată comoditatea exprimării cu adevărul. A spune deci că folclorul românesc este unitar în structura sa este ceva atît de evident,încît devine banal,iar constatarea inoperantă. Orice subiect am trata, orice cercetare am întreprinde, dacă lucrarea e bine condusă trebuie să ajungă la această realitate. In comunicarea de faţă ne ocupăm totuşi de această unitate folclorică românească, asumîndu-ne riscul de a spune poate lucruri cunoscute, dar pornind de la o "situaţie limită", nu de la un text anume şi de la circulaţia sa. Prin "situaţie limită" înţelegem ceva ce interzice îndoiala, devine doveditor total. Cu această ocazie readucem în discuţie numele unui cercetător de cele mai multe ori ignorat şi ne rememorăm un important act de cultură, de la care s-au împlinit 1oo de ani. Deci iată şi expunerea motivelor care ne-au îndemnat să alegem subiectul de faţă, convinşi fiind că aducem cîteva ştiri noi şi interesante pentru toată lumea. De la început însă ţinem să precizăm că punem problema unităţii folclorului nostru în strînsă corelaţie cu continuitatea noastră neîntre-

ruptă pe teritoriul pe care trăim.

Vrem să atragem astfel atenţia asupra sensului adînc al culegerii de folclor din Dobrogea a lui T.T.Burada, efectuată acum un veac şi să scoatem în evidenţă cîteva idei care n-au fost puse pînă acum în valoare, nici de contemporanii culegătorului nici de contemporanii noştri.

Intîi cîteva date istorice. In anul 188o, apare la Iaşi, în tipografia Naţionala, culegerea de folclor a lui T.T.Burada, intitulată "O călătorie în Dobrogea". Despre ea s-a spus în anii din urmă că este "întîia cercetare folclorică de tip monografic în istoria folcloristicii româneşti, şi în acelaşi timp una din cele mai preţioase culegeri de literatură populară ce urmează după colecţia lui Alecsandri"[1]. Alt cercetător e mai zgîrcit în apreciere După el culegerea "intenţionează să fie o monografie etnografică, însă faptele sînt mult prea schiţate pentru a se apropia de acest ţel"[2]. Nu mai cităm aici din Dicţionarul folcloriştilor, unde omul este executat sumar, vorbindu-se despre "superficialitatea spiritului său critic" şi despre "gratuitatea fanteziei sale asociative"[3]. Nu ne propunem să optăm pentru o opinie sau alta şi nici să facem media contrariilor, ci doar să încercăm să vedem lucrurile dintr-un alt unghi, după opinia noastră mai favorabil înţelegerii omului şi operei.

Rămînînd la istorie deocamdată, reamintim că pînă la 14/26 nov. 1878, Dobrogea a făcut parte din Imperiul Otoman, fiind pierdută de Tara Românească încă de pe vremea lui Mircea cel Bătrîn. La data de mai sus, trupele române au intrat în Dobrogea, după ce marile puteri, prin tratatul de la Berlin, atribuiseră Dobrogea României, conducîndu-se de principiul majorităţii populaţiei româneşti în regiune[4]. Este foarte necesar pentru noi să reţinem aceste date, deoarece trebuie să ajungem să ştim cu cea mai mare precizie cînd a avut loc călătoria lui T.T.Burada în noua provincie a ţării. In perioada războiului e sigur că nu, ci abia după terminarea lui, de

fapt după instalarea autorităţilor româneşti în regiune. Avem deci un termen post quem: noiembrie 1878. Cartea lui T.T.Burada poartă numai indicaţia anului,188o, dar anumite părţi din ea au fost publicate la date ce se pot stabili cu precizie. Astfel,la 1 aprilie 188o apar în "Convorbiri literare" introducerea cărţii, "pluguşorul" şi o colindă, ca alte cîntece epice să se publice în numerele următoare (p.11o-115, 152-155). Materialul din "Convorbiri" de la 1 aprilie apare,peste cîteva zile, în 4 numere consecutive din ziarul "Timpul" (nr.82-85). Am dobîndit astfel şi un termen ante quem aprilie 188o. E vorba deci de un răstimp de circa 16 luni,dar aceasta pare să indice ca an al culegerii anul 1879. Pentru ceea ce ne interesează pe noi în discuţia de faţă, imprecizia datelor nu devine stingheritoare.

Ceea ce ne interesează direct este să ştim dacă în perioada cînd T.T.Burada a fost în Dobrogea au avut loc modificări în structura demografică a provinciei,dacă deci materialul cules de el provine de la autohtonii dobrogeni sau de la eventualii colonişti veniţi acolo din stînga Dunării,în urma armatelor române. Or, din tot ce ştim despre această perioadă este că "numeroase familii de turci şi de tătari emigrează necontenit,deşi luînd în stăpînire Dobrogea le-am întins braţele şi le-am făcut tot felul de înlesniri"[5],iar din "Monitorul Oficial" pe anul 1879 rezultă că "întoarcerea locuitorilor fugiţi produce şi va continua a produce o fluctuaţiune, care nu va înceta decît la termenul fixat prin decretul domnesc,relativ la întoarcerea emigraţilor"[6]. Se constată astfel plecarea unor locuitori şi nu sosirea altora. Burada însuşi, constatînd depopularea Dobrogei ca urmare a stării de război, propune ideea de a se coloniza în Dobrogea români din Bulgaria şi Serbia. Toate acestea ne dau temei să credem că,în această privinţă, în Dobrogea nu a avut loc un aflux de colonişti români din stînga Dunării. Lucrul ne este dealtfel confirmat de legislaţia vremii:

"Legea pentru organizarea Dobrogei" apare în "Monitorul Oficial" nr.57 din 2 martie 188o şi are ca obiect "dobîndirea,conservarea, transmiterea şi pierderea proprietăţii imobiliare". Cu o lună deci înainte de apariţia primelor materiale culese de Burada se fac primele reglementări privitoare la noua provincie, iar abia în 3 aprilie 1882, s-a emis o lege care să "atragă în Dobrogea elementul naţional" şi să "lipească de solul patriei populaţiunea indigenă"[7]. După acelaşi autor, primele împroprietăriri în Dobrogea s-au făcut începînd cu anul 1885. In 19o3, la 2 aprilie a fost votată legea pentru acordarea de pămînt veteranilor din războiul de la 1877-1878[8].Avem deci tot dreptul să afirmăm că T.T.Burada,în călătoria sa i-a cunoscut pe românii localnici,deoarece alţii nu veniseră încă acolo din ţara veche. De altfel şi satele prin care a fost sînt în imediata vecinătate a Dunării, pe malul drept,mai puţine în judeţul Tulcea după marele cot al fluviului şi mai multe în judeţul Constanţa pe porţiunea de la Ostrov la Hîrşova. Deci este clar că el s-a mişcat de preferinţă în localităţile româneşti care,deşi despărţite de Dunăre, au putut întreţine şi au întreţinut legături directe cu românii de dincoace de fluviu. De altfel, Burada şi face o remarcă foarte importantă, prea puţin luată în seamă de cercetătorii de mai tîrziu. Astfel,el observă că "cele mai multe cîntece, se subînţelege/ au aceleaşi motive ca şi în poezia populară de dincoace de Dunăre,apoi chiar comparaţiile şi expresiile seamănă adeseori foarte mult"[9]. Deci Burada, întîlnind numai români băştinaşi în Dobrogea, constată unitatea tematică şi chiar formală a folclorului nostru de pe ambele maluri ale Dunării. E adevărat că mai departe, el găseşte că materialul cules de el nu prezintă acelaşi grad de prelucrare artistică, bunul gust şi delicateţea celui din stînga Dunării posibil sub influenţa colecţiei excepţionale a lui Alecsandri, dar pe noi ne interesează prima sa afirmaţie,cea privitoare la unitatea tematică şi stilistică. Ideea principală

e că, deşi au fost despărţiţi de ceilalţi români timp de cîteva secole, românii dobrogeni au dezvoltat aceeaşi cultură populară general românească şi chiar cu aceleaşi mijloace de expresie artistică, nu o cultură regională, locală, diferită de a celorlalţi români şi mai apropiată de cultura populaţiilor conlocuitoare, dintre care unele beneficiau de întreaga forţă şi protecţie a statului.

Burada culege şi publică 17 texte de cîntece epice. Numai unul din acestea şi anume Bucă Bucăleţ (Amzulescu, nr.224) nu era cunoscut la românii de dincoace de Dunăre şi aceasta numai pînă nu demult. Astfel, în 197o s-a publicat o altă variantă a subiectului, culeasă însă la finele secolului trecut de Gr.Creţu, din Ciocăneşti Ilfov, cu titlul Buculei[1o]. Este deci limpede că textul lui Burada rămăsese atîta vreme răzleţ, nu pentru că subiectul nu ar fi existat în realitate, ci pentru că întîmplător - fiind probabil un text mai rar - nu a foat cules şi, mai ales, nu a fost anume căutat. Celelalte 16 texte sînt comune la români şi printre ele se găsesc şi piese cu o circulaţie impresionantă. Arătăm astfel că în catalogul lui Amzulescu, Ghiţă Cătănuţă are 69 de variante, Corbea 63, Iovan Iorgovan şi Iencea Sabiencea cîte 27, iar Soarele şi luna 25. Desigur numărul mare de variante nu spune mare lucru, dar ceva tot a arată şi anume că tot ce a cules din acest gen T.T.Burada se integra în absolut totalitatea sa în creaţia epică a românilor, nu reprezenta ceva aparte, local, separat. Dobrogea făcea parte dintr-un alt stat şi cu toate acestea aparţinea la cultura română şi acest fapt este de o importanţă covîrşitoare pentru a dovedi unitatea funciară a culturii create de poporul nostru.

S-ar putea eventual ridica aici o obiecţie. In Dobrogea, alături de români, au trăit şi trăiesc şi alte naţionalităţi. Noi nu am primit nimic de la ele ? Populaţiile dobrogene au trăit atît de izolate una faţă de celelalte, încît nimeni nu a luat şi nu a dat nimic celorlalţi ? Materialul lui Burada, cel puţin, arată că din cele 17 texte publicate de el numai 9 au paralele balcanice[11].

Dar chiar dacă jumătate din materialul său are paralele la popoarele din Balcani, cîntecele sale nu se pot subsuma formulelor artistice balcanice,ci exclusiv celor româneşti. Am acordat acestei probleme o atenţie aparte în vremea din urmă şi am putut repertoria 127 de formule călătoare sau locuri comune în poezia noastră epică. Am constatat că din acestea, 25 se întîlnesc la Burada. Se ştie că aceste locuri comune aparţin cîntăreţului şi stilului său tradiţional şi nu cîntecului, subiectului; ele constituie,după cum observa încă Barbu Ştefănescu Delavrancea, un arsenal de mijloace de creaţie. La Alecsandri, în 54 de texte am numărat 34 din aceste locuri comune; la Burada în numai 17 texte, am aflat 25, ceea ce reprezintă peste 19%. Deci cam o cincime din locurile comune ale epicii noastre se găseau,încă acum loo de ani, în poezia dobrogenilor,avînd aceeaşi funcţie artistică şi constituind un element de perpetuare a unei tradiţii unice. Culegerea lui Burada aduce astfel cea mai strălucitoare dovadă despre unitatea culturii populare româneşti,deşi aceasta s-a dezvoltat în condiţii vitrege şi uneori total neprielnice.

In anul 1913, G.Giuglea şi G.Vîlsan au publicat o altă culegere de la nişte români din dreapta Dunării,din regiunea Timocului. In ea am identificat 26 de locuri comune,numai cu unul mai mult decît la Burada. Putem spune aşa dar că ambele regiuni,făcînd parte din Imperiul Otoman şi avînd cam aceleaşi condiţii de dezvoltare spirituală, deşi au fost despărţite de restul ţării de toată lăţimea unui mare fluviu, au creat o cultură populară perfect unitară cu cea a tuturor românilor.

Intorcîndu-ne la problema dobrogeană ce face obiectul discuţiei noastre, putem postula următoarele date pe care se sprijină această unitate: 1. e vorba mai întîi de factorul etnic care are la bază stratul daco-get romanizat; 2. într-al doilea rînd e vorba de factorul lingvistic,deoarece aceeaşi limbă crează şi impune un stil oral identic peste tot unde este vorbită; 3. vine la rînd factorul

demografic, după care Dobrogea a fost atribuită României prin tratatul de la Berlin; 4. urmează factorul etnografic cu tot ansamblul culturii populare (Burada prezintă şi unele obiceiuri calendaristice, altele legate de viaţa omului, precum şi un număr destul de mare de credinţe cu caracter mitologic); 5. şi în fine, faptul că totdeauna românii dobrogeni au avut conştiinţa că aparţin României, dovadă fiind participarea lor la războiul de neatîrnare din 1877, care a dus la alipirea firească a Dobrogei la România. Meritul lui T.T.Burada a fost de a fi sesizat aceste elemente de unitate şi de a le fi subliniat în introducerea culegerii sale. Faptul că observaţia lui n-a fost luată în seamă este o mare pierdere pentru ştiinţa românească de pînă acum. Numai B.P.Hasdeu, cu spiritul său genial, a înţeles pe deplin însemnătatea culegerii lui Burada şi, deşi a privit-o unilateral - numai prin prisma interesului lingvistic - este de reţinut că el şi-a întemeiat teoria "principiului circulaţiunii în limbă" tocmai pe 2 texte din culegerea lui Burada: o doină în care nu a găsit nici un cuvînt de origine străină, nelatină; şi un bocet în care "elementul latin întrece mai mult decît de cinci ori pe toate celelalte împreună" şi încheia constatînd: "apoi nici un singur turcism la 155 de cuvinte, deşi scena se petrece tocmai în Dobrogea"[12]. Chiar dacă textele alese de Hasdeu urmăresc un anumit scop, acesta se integrează în ideea de unitate pe care o urmărim şi noi aici.

Este adevărat că au existat şi unii cercetători, mai grăbiţi sau mai puţin avizaţi asupra lucrurilor,care îi reproşează lui Burada că n-a pus suficient în lumină influenţa naţionalităţilor conlocuitoare în etnografie,folclor,limbă şi altele,dar aceste reproşuri nu sînt de luat în considerare,atîta vreme cît nu se aduce nici cea mai mică dovadă despre o atare influenţă. Iată,de pildă, ce s-a scris în 1962, într-o prefaţă la reeditarea trunchiată a culegerii lui Burada: "Deşi are în vedere prezenţa în Dobrogea a mai multor naţionalităţi conlocuitoare, adevărul este uneori difor-

mat de autor prin comentarii greşite"[13]. Mărturisim că nu am aflat nici un comentariu greşit la Burada, iar cele pe care le-am arătat mai sus sînt dovezi suficiente că culegătorul a procedat corect. Si pentru a mai aduce o dovadă că el a procedat absolut corect, folosim acum răspunsurile la chestionarul lui B.P.Hasdeu din 1884, deci numai la puţini ani de la unire, cînd procesul de colonizare nu fusese încă pus la punct şi situaţia era destul de asemănătoare cu cea aflată de T.T.Burada. In aceste răspunsuri sînt citate 3 cîntece epice din cele aflate la Burada: Corbea din Parachioi şi Rasova; Ghiţă Cătănuţă din Parachioi şi Gîrliciu, şi Necola Necolcea din Gîrliciu. La 15 ani de la unire, chestionarele lui N.Densuşianu scoteau la lumină 5 texte epice (Soarele şi luna, Iovan Iorgovan, Letinul bogat, Chira Chiralina şi Corbea) în nu mai puţin de 19 atestări, confirmîndu-se astfel întru totul repertoriul lui Burada. Ce putem spune de masivul volum din 1978, deci exact la 1oo de ani de la alipirea Dobrogei, care cuprinde printre cele 91 de texte epice 12 din cînteoele publicate de Burada ? Vrem să mai arătăm aici că şi celălalt material publicat de Burada în volumul său din 188o se încadrează organic şi firesc în repertoriul general românesc. Pentru colinde menţionăm subiectele: de cerb, de leu, de dulf, de ciută mioară, de bour, de voievod cocon, de fată de măritat, de tineri gospodari, de tineri însurăţei, de vînător. In afară de acestea, întîlnim "Pluguşorul" şi "Soalcianul". Toţi ştim ce reprezintă acestea în repertoriul general al creaţiei noastre folclorice, aşa că ne abţinem de la comentarii de prisos. In ceea ce priveşte lirica populară, menţionăm aici motivele mai însemnate:

1. Cîte lacrimi am vărsat/Făceam o fîntînă-n sat;
2. Dumnezeu să te păzească/De dragostea femeiască;
3. Bată-te crucea de naş/Cu cine mă cununaşi;
4. Nu mi-i cucul un voinic/Să mi-l fac eu ibovnic;
5. Vai de copii făr'de tată/Parcă sînt născuţi din piatră;
6. Si pelinul tot amar/Nu s-a mai făcut zahar

care toate pot fi întîlnite în orice culegere mai cuprinzătoare de lirică românească. Atent la fenomenul folcloric concret, Burada notează şi unele dansuri populare,cum ar fi cadîneasca şi mărămile, atestate şi în răspunsurile la chestionarele lui Hasdeu[14]. In felul acesta observaţiile lui Burada sînt mult mai complete şi mai precise decît s-a crezut[15].

S-a scris şi un studiu asupra folclorului muzical dobrogean vechi[16], dar trebuie să arătăm că nu putem fi întru totul de acord cu concluziile cercetătorului.Autorul constată însă,că din punct de vedere muzical folclorul dobrogean are numeroase trăsături comune cu folclorul transilvănean prin mocani, şi că legăturile artistice cu românii din celelalte provincii le are prin cojani. Cum se vede şi acest autor marchează elementele de unitate şi de convergenţă. Reţinem în încheiere aprecierea unui alt cercetător, care afirma că "Dobrogea este o simplă prelungire a Daciei carpatice" şi că "din timpurile cele mai îndepărtate,tot ţărmul drept al Dunării în Dobrogea a suferit influenţa indirectă a poporului nostru"[17] Alt mare cercetător al Dobrogei,prof.C.Brătescu,spunea că "o constatare care ni se impune din cercetarea istoriei şi etnografiei acestui pămînt,este permanenţa poporului român în Dobrogea, din primele timpuri ale formaţiunii sale pînă astăzi"[18]. Si noi speram să fi putut arăta astăzi aici că şi argumentul folcloric deţine un rol în ceea ce priveşte continuitatea şi unitatea poporului nostru şi a culturii făurite de el. In acelaşi timp, am omagiat strădania, rămasă pînă acum nevalorificată, a unui cercetător plin de merite, dar uitat pînă în ziua centenarului pe care l-am evocat.

NOTE

1. I.C. Chiţimia: Folclorişti şi folcloristică românească. Bucureşti,1968,p.99, studiul: T.T.Burada folclorist şi etnograf.

2. Ovidiu Bîrlea: Istoria folcloristicii româneşti,Buc. 1974, p.27o.

3. Sub voce, p.98

4. Au fost alcătuite trei comisii internaţionale,care au cercetat situaţia la faţa locului,între anii 1878 şi 1879,trasînd viitoarea graniţă dintre statul român şi cel bulgar. Vezi pentru aceasta Gheorghie Bibescu: Istoria unei fruntarii.România pe malul drept al Dunării. Buc.,1883, p.58 şi urm. Despre populaţia majoritară română în Dobrogea,vezi afirmaţiile cercurilor ruseşti,în Independenţa României.Bibliografie.Buc.1979,p.164,nr.1496 şi Baronul D'Hogguer: Informaţiuni asupra Dobrogei.Starea ei de astăzi, resursele şi viitorul ei.Buc.,1979.

5. T.T.Burada: O călătorie în Dobrogea.Iaşi,188o,p.16.

6. Mon.Of.,p.2329: la 22 aprilie 1879 prefectul jud.Tulcea, Gh.M.Ghica face această observaţie şi oferă statistica populaţiei.

7. Toma Ionescu: Asupra proprietăţii şi colonizărilor din Dobrogea. In vol.: "Dobrogea.Cincizeci de ani de viaţă românească". Buc.,1928,p.265.

8. Ibidem,p.272.

9. T.T.Burada: op.cit., p.28-29

lo. Folclor din Oltenia şi Muntenia,vol.V,p.358-362,nr.149

11. Adrian Fochi: Coordonate sud-est europene ale baladei populare româneşti.Buc.,1975.

12. B.P.Hasdeu: Etymologicum Magnum Romaniae.Buc., ed.1972, vol.I,p.36-38.

13. T.T.Burada: O călătorie în Dobrogea.Ediţie îngrijită şi prefaţată de Marin Bucur.Buc., 1962,p.9

14. Astfel, cadîneasca se află cu descriere în II,257 şi numai cu atestare în II,245, 263, 282, 285, 29o, 312; XIV, 397,447; mărămile (joc de nuntă) e atestat în II,245,282,285,32o,respectiv în localităţile Beilic, Mîrleanu, Oltina şi Topalu şi în XIV,447, Somova. Am menţionat şi localităţile,deoarece toate cinci au fost vizitate de T.T.Burada.

15. I.C.Chiţimia,op.cit.,p.99,mai ales nota 137.

16. Emil Riegler-Dinu: Folclor muzical dobrogean vechi.In vol.: "Dobrogea.Cincizeci de ani de viaţă românească".Buc.,1928.

17. Al.P.Arbore: La culture roumaine en Dobroudja.In vol.: "La Dobroudja.Académie Roumaine."Buc.,1938,p.638.

18. C.Brătescu: Populaţia Dobrogei.In vol.: "Dobrogea. Cincizeci de ani...". Buc.1928,p.21o.

"CĂRȚILE POPULARE" ALE ROMÂNILOR ȘI NARAȚIUNEA FOLCLORICĂ. VECHIME ȘI CIRCULAȚIE.

Sabina Ispas

De-a lungul istoriei sale culturale poporul român, care a trăit în cele trei provincii istorice: Țara Românească, Transilvania și Moldova, a probat o nedezmințită unitate. Această unitate, larg argumentată și analizată la nivelul textului folcloric, în general și deosebit de bine probată de textul literaturii folclorice, se manifestă cu aceeași evidență în structurile literaturii române vechi și medievale. Separate politic în cursul istoriei, cele trei țări românești probează prin repertorii, modele, forme, preferințe tematice, apartenența la același model cultural etnic. Literatura conținută în vasta categorie a "cărților populare" este încă o probă adusă în sprijinul ideii de unitate, continuitate și vechime în cultura poporului român. Faptul că în toate cele trei provincii au circulat cu preponderență și aproape simultan, în formă manuscrisă, aceleași texte de "cărți populare", în aceleași versiuni, ca și aproximativa simultaneitate a momentului traducerii lor în limba română este o dovadă a unității etnice, dincolo de deosebirile politice și sociale. Traducerea și circulația acestora, integrarea în cultura comunităților folclorice din cele trei provincii românești, sînt o contribuție la crearea unei unități tematice, de stil și o întărire a conștiinței unității naționale, etnice.

O bogată informare asupra "cărților populare" se datorează cercetărilor întreprinse de către savanții filologi, români și străini, din cea de a doua jumătate a sec. al XIX-lea, începutul

sec.al XX-lea. Atît problemele teoretice dezbătute atunci,cît şi ediţiile critice realizate, sînt, astăzi, puncte de referinţă pentru toţi cercetătorii literaturii române vechi, medievale şi folclorice[1]. Au urmat cercetătorii din perioada contemporană care, preluînd creator opiniile savanţilor predecesori, au realizat o mai profundă, corectă şi detaliată cunoaştere şi sistematizare a materialului de cercetat[2]. S-a urmărit, cu deosebire,descoperirea "originalelor" textelor cunoscute, care au circulat în România, la început,după cum se ştie,numai în formă manuscrisă, stabilirea surselor, a căilor de pătrundere şi difuzare. Analizele, efectuate conform celor mai riguroase metode filologice, porneau de la cercetarea diferitelor versiuni, cunoscute la data la care se întocmeau studiile, în literaturile: română, bizantină, sud-slavă şi, uneori, vest-europeană, stabilind asemănări şi deosebiri la nivelul textului. Tot în acest fel s-au fixat categoriile cu care se opera şi conţinutul acestora: literatură apocrifă (în accepţia filologică), literatură bogomilică, "cărţi populare" etc. Trebuie precizat că atît stabilirea categoriilor,cît şi analiza acestora, au fost realizate de către cercetători care nu aveau pregătire de folclorişti, majoritatea,între ei, fiind filologi în sensul cel mai larg şi bun al cuvîntului,cu cunoştinţe folcloristice sporadic acumulate şi nesistematizate. Această situaţie ridică,în faţa folcloristului care caută cîmpurile de întrepătrundere, raporturile între fenomenele înrudite, specificul categorial şi de specie, problema redefinirii şi revizuirii,în plan teoretic, a categoriei "cărţilor populare" prin introducerea acelor parametri cu care operează el, de obicei, şi care diferenţiază fenomenul folcloric de celelalte şi îi conferă marca specifică.

Definirea categoriei pe care, noi, o caracterizăm ca eterogenă - în ea sînt incluse hagiografii, apocalipse, cărţi apocrife şi parabiblice alături de hronografe, cărţi ghicitoare, romane

cavalereşti, populare anonime, cărţi de înţelepciune, de prevestire etc.- cunoscută sub numele de "cărţi populare", se face prin raportarea la "literatura folclorică" (folclor literar) şi la literatura "de autor".

Aria de răspîndire a acelei literaturi pe care, din lipsa unei terminologii definitivate, o numim "folclorică",raportînd-o la literatura "de autor", este printre culturile izolate primitive ca şi în culturile civilizate, în mediile rurale sau urbane, aparţinînd grupurilor dominante sau subordonate[3]. (Intră în discuţie numai acele genuri şi specii comune „ literaturii folclorice" şi literaturii "de autor". Nu şi romanul modern sau contemporan. Romanul popular este o îmbinare de episoade narative, alcătuite din motive şi episoade, asemeni basmului sau poveştii fantastice, centralizate în jurul unui erou. Poate fi apropiat de romanul istoric) Nu este o degradare sau o "preluare deformată" a unei "literaturi aristocratice" cum susţin Hans Naumann, Lord Raglan şi, parţial, Fr.Child. (Nu se exclude influenţa reciprocă şi chiar schimbul reciproc între cele două forme de manifestare a fenomenului literar, în plan naţional). Literatura folclorică conţine proza şi poezia exprimînd: basme, poveşti, povestiri, amintiri, legende, cîntece epice de orice fel (balade, jurnale orale etc.), lirica, cîntecul de leagăn, texte din jocuri de copii, numărători, ghicitori, proverbe, texte legate de orice tip de ritual, mituri, texte prezente în practicarea credinţelor şi obiceiurilor, incantaţii, descîntece, texte însoţitoare ale dansurilor, într-un cuvînt, orice text ce foloseşte ca material de exprimare cuvîntul, "arta verbală"[4].

Pentru stabilirea categoriei de literatură "de autor",faţă de "literatura folclorică", specialiştii apelează la patru parametri pertinenţi pentru "literatura folclorică", care, prin ponderea cu care se manifestă şi prin prezenţa sau absenţa în apariţia, circulaţia, modul de existenţă al unui produs, deosebesc litera-

tura "de autor" de "literatura folclorică". Aceşti parametri sînt: oralitatea, anonimatul, caracterul colectiv şi variabilitatea;(tot în acelaşi plan al importanţei este şi sincretismul, care nu are, însă, importanţă pentru tema pe care o discutăm). Toţi aceşti patru parametri sînt în interrelaţie complementară şi se contrag unul pe altul. Majoritatea cercetătorilor tind să acorde importanţă preponderentă fenomenului oralităţii. Neavînd timp pentru discutarea detaliată a fiecărui parametru, în parte, cu referiri şi aplicări particulare la "literatura folclorică" şi la literatura "de autor", în vederea obţinerii unei imagini complete a manifestării fenomenelor care dau specificitate celor două moduri de manifestare a literaturii, ne mărginim să afirmăm că, după opinia noastră, importantă este nu absenţa sau prezenţa unuia dintre parametri în atribuirea calităţii de "literatură folclorică" sau "de autor", ci proporţia în care aceştia se manifestă. In plan general cultural, între "literatura folclorică" şi literatura "de autor" deosebirile se marchează prin cantitatea în care una sau alta dintre trăsături predomină în genuri şi specii comune.

Pentru tema care ne interesează o discuţie specială ar necesita procesul tipăririi textului folcloric - ceea ce am numi o "îngheţare" a unei variante, care nu distruge procesul oralităţii - ca şi noţiunea de paternitate, în cadrul discuţiei despre anonimat, motiv, variantă şi model cultural în genuri şi specii comune, Aceste probleme interesează în mod special, în discutarea şi definirea categoriei "cărţilor populare"[5].

Continuînd, la noi, o veche clasificare, răspîndită în întreaga literatură de specialitate europeană, acceptată mai întîi de către B.P.Hasdeu şi M.Gaster şi preluată de N.Cartojan, astăzi discutată critic[6], categoria aşa numitelor "cărţi populare" este, în realitate, un conglomerat tematic şi funcţional care, analizat detaliat, se divide într-o sumă de alte categorii. Problematica de

discutat aici este legată de: conţinutul categoriilor, particularităţi ale speciei, mod de alcătuire, specific naţional, periodizare, raporturi cu cultura naţională, cu "literatura folclorică" şi literatura "de autor". Distincţia, menţionată încă de B.P.Hasdeu între "literatura populară scrisă şi literatura populară nescrisă", ca un criteriu de selectare al literaturii conţinută în categoria "cărţilor populare", nu ni se pare semnificativă. Nici obişnuita accepţie dată categoriei de "popular" - "creaţie artistică sau ştiinţifică de largă circulaţie", nu ne este utilă aici. O putem considera chiar improprie. Nici pentru perioada medievală categoria de "popular" nu este pertinentă. Comunităţile de atunci, de diferite dimensiuni, aveau propriile lor mijloace de difuzare care satisfăceau nevoia de informaţie a grupului social. Fie în formă manuscrisă, fie prin tipărituri, literatura de orice fel pătrundea în grupuri restrînse de unde, prin <u>lectură colectivă</u>, era pusă în circulaţie, difuzată şi asimilată. Ceea ce numim "lectură colectivă" are mare importanţă pentru difuzarea cunoştinţelor de orice fel în epoca medievală, cel puţin pentru aria românească.

S-au discutat, în numeroase rînduri, problemele ridicate de necunoaşterea limbii în care era scrisă literatura atunci, slavona, precum şi analfabetismul frecvent, atunci, la toate categoriile sociale. Cele două piedici sînt, susţinem noi, înlăturate prin această "lectură colectivă", efectuată de către indivizi specializaţi, cunoscători ai limbii şi scrisului. Fiecare colectivitate, grup social, avea un asemenea "lector" care opera nu numai ca transmiţător de informaţii, ci şi ca selector şi interpret al acestora. Era un volum mic de informaţii, faţă de cel actual, unitar pe o arie geografică relativ mare. O carte tipărită sau copiată, manuscris, "circulă" prin această lectură colectivă dintr-o provincie în alta sau dintr-o ţară în alta. Este momentul să amintim că nu sîntem de acord cu aşa numita teorie a "influenţelor"

în ceea ce privește apariția și circulația "cărților populare" în limba română. Un asemenea fenomen apare ca necesar, generat de nevoile și nivelul de dezvoltare culturală națională. Cele spuse de către prof. Em. Turdeanu referitor la pătrunderea și circulația apocrifelor în cultura română este, spunem noi, perfect aplicabil și în situația studiată, a "cărților populare". "/.../ le problème se place dans une perspective nouvelle, en raison de l'acception large qu'avait la notion de propriété littéraire dans le monde/.../ de peuples balkaniques. En effet, il n'a pas existé plusieurs littératures, mais une seule littérature/.../ traduite et imitée en plusieurs langues/.../"[7]. Acel fenomen numit de noi "lectură colectivă" este un mod specific folcloric, oral, de manifestare a culturii nu numai la noi, ci pe întreaga arie balcanică, atunci. (Prof. I.C. Chițimia face observații remarcabile asupra modului de existență folclorică a culturii române în perioada veche în lucr. cit.). Denumirea de "cărți populare" dată literaturii care a circulat astfel este, mai curînd, o formă metaforică de acoperire a unui cîmp prea larg.

Punctarea unor aspecte specifice ale literaturii medievale românești ne îndreaptă spre un foarte sensibil punct teoretic: ce este literatura folclorică și ce nu este ? Ce ar conține literatura "de autor" ? In ce măsură "cărțile populare" sînt sau nu folclor ? Pentru a răspunde la numeroasele probleme implicate într-o asemenea discuție ar trebui analizate, în detaliu, pentru fiecare situație, fiecare dintre cei patru parametri amintiți. Preluarea noțiunilor aproape mecanic, fie de către folcloriști, fie de către teoreticienii literaturii a dus la fixarea unor noțiuni și categorii care, astăzi, se dovedesc a fi imperfecte și nesatisfăcătoare, și a căror revizuire se dovedește dificilă, avînd ca balast rutina, cantitatea mare de material de studiat, tributară normelor "clasice" ca și lipsa de unitate în cîmpul teoretic între

diverse şcoli şi curente.

Dacă orice produs aparţinînd folclorului literar trebuie să satisfacă cei patru parametri amintiţi, pentru a putea fi inclusă categoriei "cărţilor populare" o lucrare va trebui să împlinească existenţa acestor parametri într-o proporţie intermediară între produsul folcloric şi literatura "de autor". Mai precis,va avea valenţă dublă, avînd rol cultural de mediere între o categorie şi alta. Asemenea cîmpuri de trecere, în care sferele încep să-şi contureze profilul la contopirea limitelor se regăsesc în toate fenomenele,nu numai culturale, ci şi biologice. Decizia prin care se atribuie unei categorii sau alteia un anume fapt, fenomen etc. are şi o implicaţie istorică: un produs poate fi sau nu folclor într-o anume etapă de dezvoltare a grupului social consumator. Părţile componente trebuie şi ele privite diferenţiat, motivele, episoadele, alcătuirea pe genuri şi specii pot aparţine literaturii folclorice, iar produsul să fie din categoria literaturii "de autor". Structura însăşi poate particulariza fenomenul literar amintit. Caracteristicile unei naraţiuni ample, de tipul romanului popular, se pot modifica. Naraţiunile despre Alexandru (Macedon) au început prin a fi istorie, pentru ca apoi să devină legendă şi, ulterior, ficţiune de roman. Istoricitatea faptului se estompează, făcînd loc unui fabulos receptat ca atare. Apartenenţa la una sau alta dintre categorii, prin schimbarea funcţiei informaţionale, a gradului de veridic şi a calităţii educativ-formative, este legată şi determinată de epoca istorică în care apare naraţiunea, este preluată sau redescoperită.

De la început eliminăm din categoria "cărţilor populare" literatura apocrifă, hagiografică, apocalipsele (incluse de către cercetătorii care au studiat, înainte, cărţile populare,în categoria acestora), care, dincolo de conţinutul tematic, cu frecvente afinităţi folclorice,funcţional, slujeau, fie punctul de vedere

canonic, fie precizau atitudinea diferitelor erezii față de acesta. Cărțile de acest tip sînt legate de rit și slujesc, la diferite nivele, cultul. Nici hronografele, pe care numeroși cercetători înclină să le includă printre "cărțile populare", nu prezintă, după opinia noastră, caracteristici care să justifice încadrarea lor aici. Ele sînt istorie, au valoare informativă și gir științific dat de numele autorilor care le-au întocmit. Chiar dacă prelucrează tradiția, o fac din plan critic, politic oficial, nu circulă sub forma orală și respectă modelul structural stabilit de autor. Nu pot fi incluse categoriei "cărților populare" nici acele romane ai căror autor sînt cunoscuți: <u>Etiopica</u> lui Heliodor, <u>Poricologos</u> de Teodor Prodromos, <u>Fiore di virtù</u> de Tommaso Gozzadini, <u>1001 de zile</u> de Petit de La Croix. Cea mai cuprinzătoare categorie, pe care o încadrăm "cărților populare", este alcătuită din romanele populare anonime: roman pseudo-istoric și biografic, <u>Alexandria</u>, sapiențial-picaresc, <u>Varlaam și Ioasaf</u>, <u>Archirie și Anadan</u>, anecdotic-sapiențial, <u>Esopia</u>, <u>Til Buhoglindă</u>, picaresc, <u>Istoria lui Skinder</u>, cavalerești, <u>Imberie și Margarona</u>, <u>Polițion</u>, romane "în lanț", <u>Sindipa</u>, <u>Halima</u>. Alături de acestea vom include categoriei "cărților populare", ca un capitol aparte, cu valoare științifică, la nivelul comunității consumatoare, gromovnicele, terpetnicele, rojdanicele, cărțile ghicitoare. Forma manuscrisă în care a circulat această literatură, imediat după apariția în limba română, este echivalentul acelei "înghețări" a variantei folclorice în momentul tipăririi. Fiecare copist are rolul unui colportor creator de variante (literatura aceasta a circulat, la început, în formă mss.) ale textului cărții populare și, nu de puține ori, modifică textul; anonimatul, lipsa conștiinței paternității, fac ca atît comunitatea receptoare, cît și copistul colportor, să se adreseze textului ca unui text folcloric, cu consecințele cunoscute asupra formei în care el circulă și, mai ales, asupra transmiterii pe cale orală

a acestuia, parţial sau integral, în forma unor adevărate variante specifice creaţiei folclorice. Pentru cultura română interesează, în mod deosebit, momentul apariţiei acestor texte în limba română (din slavonă sau greacă). Puterea de circulaţie şi asimilare, la nivelul comunităţii, devine foarte mare.

Indicele bibliografic al cărţilor populare româneşti[8] indică o preferinţă vizibilă pentru acele texte care au fost în situaţia privilegiată de a circula de-a lungul mai multor sute de ani în cele trei provincii româneşti, demonstrînd o unitate de stil şi orientare tematică nu numai în cadrul comunităţii româneşti, ci şi, fapt important, integrarea culturii românilor din cele trei provincii în cultura europeană medievală şi în cea orientală.

Cea mai veche traducere (şi primul roman popular atestat în cultura română, în limba slavonă, din sec.al XIV-lea) şi cel mai răspîndit mss. al unui roman popular în România, cu largă cunoaştere şi astăzi în comunitatea tradiţională, este Alexandria. Mss-ele cunoscute din Ţara Românească, Transilvania şi Moldova dovedesc o simultaneitate de circulaţie şi o frecvenţă care particularizează această carte populară printr-o largă audienţă în comunitatea folclorică, atestată şi astăzi de culegerile de teren. Urmează, în ordinea frecvenţei de circulaţie şi răspîndire: Archirie şi Anadan, Varlaam şi Ioasaf, Sindipa, Halima, Esopia[9]. Cu uşurinţă se poate observa cum colectivitatea românească a acordat atenţie şi a asimilat, într-o măsură mai mare, acele "cărţi populare" care se integrează cel mai bine caracterului "folcloric". Aceste "cărţi populare aparţin unei categorii care, aşa cum observase prof.Em.Turdeanu, aparţinea "unei singure literaturi (...) tradusă şi imitată în mai multe limbi (...)". In fapt este o formă de manifestare, la nivel naţional, a unei literaturi care este cunoscută în orient şi occident prin atestările ei cele mai vechi, fără a putea afirma cu certitudine, spunem noi, momentul apariţiei

sau zona precisă în care s-a putut înfiripa. Acest fenomen apropie această literatură de literatura folclorică, ca atare.

Departajările făcute în interiorul literaturii: literatură folclorică, literatură de autor, cărţi populare, literatură apocrifă, necanonică etc. sînt necesare pentru studiu şi sistematizare. In realitate noi privim fenomenul literar ca fiind continuu, cu elementele care îl compun în raport de complementaritate şi nu separate altfel decît convenţional.

Intenţia comunicării a fost să atragă atenţia asupra problematicii largi pe care o ridică în faţa cercetătorului literaturii folclorice studiul "cărţilor populare" şi, în general, a literaturii vechi şi medievale, precum şi necesitatea cuprinderii în studiu din perspectiva legilor şi fenomenelor folclorice.

NOTE

1. B.P.Hasdeu, Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI (Cuvente den bătrîni),Leipzig-Bucuresci, 188o; M.Gaster,Literatura populară română, Bucureşti,1883; Idem, Apocrifele în literatura română, Bucureşti,1884; N.Cartojan, Legendele Troadei în literatura veche românească, în "Analele Acad.Rom.", Mem.secţ.lit, ser.III, tom.III,1925; Idem. Poema cretană Erotocrit în literatura românească si izvorul ei necunoscut,în "Analele Acad.Rom",Mem.secţ. lit., ser.III,tom.VII,1935; Idem, "Alexandria"în literatura românească.Noi contribuţii (Studiu şi text) de..., Bucureşti,1922; Idem, "Fiore di virtù" în literatura românească, Bucureşti,1928; Idem, Cărţile populare în literatura românească,vol.I-II,Bucureşti, 1929; Idem, Livres populaires roumains traduits du slave, Bucureşti 1932; V.Grecu, "Erotocritul" lui Cornaro în literatura românească în "Dacoromania", I, Cluj, 192o-1921.

2. I.C.Chiţimia, Esopia, Bucureşti,1958; Idem, Problema raporturilor dintre cărţile populare şi folclor" în "Anal.Univ. Bucureşti", An X, 1961; Idem, Romanul popular "Povestea lui Archirie

filozoful" în literaturile slavă şi română şi raporturile lor cu folclorul,în"Rev,de ist.lit. şi folcl.", An XI,nr.3-4,1963; Idem, Probleme de bază ale literaturii române,vechi,Bucureşti,1972;I.C. Chiţimia, D.Simonescu, Cărţile populare în literatura românească, vol.I-II,Bucureşti,1963; Idem, Halima şi alte cărţi populare, Bucureşti,1963;C.Ciuchindel, Povestea lui Archirie filozoful.Carte populară românească din sec.al XVII-lea, Bucureşti,1976;Alex.Duţu, Coordonate ale culturii româneşti,în secolul XVIII (17oo-1821). Studii şi texte,Bucureşti,1968; Idem, Sinteză şi originalitate în cultura română, Bucureşti,1972; Mihai Moraru,Cătălina Velculescu, Bibliografia analitică a cărţilor populare laice, Bucureşti,v.I 1976,vol.II 1978; M.Anghelescu,"Mille et une nuits" dans la littérature Roumaine du XVIII-e siècle în"Études arabes et islamiques", II,Langue et littérature",Paris,1975; M.Eliade,Les livres populaires dans la littérature Roumaine" în "Zalmoxis.Revues des études religieuses", An II, 1939.

3. Francis Lee Utley, Folk literature.An Operational Definition în "Journal of American Folklore",vol.74,1961

4. A.Dundes, Analytic Essays in Folklore by..., Hague,1976.

5. Pentru problema oralităţii vezi: Fr.Lee Utley op.cit; Joseph Bédier, Les Fabliaux, Études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge par..., Paris,1925; "Cahiers roumains d'études littéraires", Éditions Univers, Bucarest,I/1977; Radu Niculescu,Consideraţii pe marginea anonimatului creaţiei populare în "Rev.de etnogr.şi folc.",tom.X, nr.2/1965.

6. Observaţii pline de acuitate,care pot fi aplicate şi studiului fenomenului culturii populare, a făcut Alex.Duţu studiind procese majore ale culturii noastre naţionale:"In epoca pe care o studiem,dreptul de autor nu funcţionează decît arareori,iar scrisul nu este întrevăzut ca un mijloc de a exprima o viziune individuală decît din sec.al XIX-lea înainte.Pînă tîrziu,originalitatea

apare ca o rezultantă şi nu ca un impuls originar, şi anume în măsura în care operele elaborate s-au încadrat într-un complex de preocupări specifice societăţii dintr-un anumit moment. Ar fi ciudat, altfel, dacă am continua să ne întrebăm de ce Aventurile lui Telemac se difuzează fără numele lui Fenelon ": Sinteză şi originalitate/.../, p.5o.

7. Emil Turdeanu, Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles în "Revue de l'Histoire des Religions", tome CXXXVIII nr.1, 195o, p.22-52; tome CXXXVIII nr.2, 195o, p.176-218.

8. Mihai Moraru, Cătălina Velculescu, op.cit.

9. Manuscrise, cunoscute pînă astăzi, ale Alexandriei: Ţara Românească: 1717, 1734, 1746, cca 175o, 1781, 1786, 1786-1787, 1799, cîteva nedatate, sec.XVIII-XIX; Moldova: 1756, 1777, 1781, 1782, cca 1785, 1788, 1789, 179o, 1793, 1795, cca 18oo, 18o2, cîteva nedatate; Transilvania: 162o, 1741, 1776, 1782, 1783, 1789, 1796, 1799, cîteva nedatate: cf.M.Moraru, C.Velculescu, op.cit.

Mss din Archirie şi Anadan: Ţara Românească 1717, cca 177o, cca 178o-1783, 179o, cca 1794, 1816, cca 1823, 1825, 1826, 1841, cîteva nedatate: Moldova: 1785, 1788-1791, 1793-1795, 18oo-18o4, cca 1814, 1817, cca 183o-1835, cîteva nedatate: Transilvania: 17o8, 1761, 1773, 1778, 1789, 179o, 1791, 179o-1795, 1825, cca 1829 cîteva nedatate: cf. M.Moraru, C.Velculescu, op.cit.

Mss. din Varlaam şi Ioasaf: Ţara Românească: 1671, 1673, 17oo, 1746, 18o5, 1778, 1781, 1784, 179o, 18o6, 18o7, 18o9, 1849-1862, cîteva nedatate: Moldova: 1764, cca 1783, 1786, 1791, 1796, 1797, 1841; Transilvania: 1768, 1789, 181o, 1822, cîteva nedatate: cf.M.Moraru, C.Velculescu, op.cit.

Mss din Sindipa: Ţara Românească: 1781, 1786, 1794, 18o2, 18o4, cîteva nedatate: Moldova: 1784, 1785, cca 1794-18o2, 1795, 18oo, 18o5, 1828, 183o-1831, 1843: Transilvania: 17o3, 1783: cf.M.Moraru, C.Velculescu, op.cit.

Mss din Halima: Ţara Românească: 1783, 1786-1787,cca 1800-1804,1808,1815,cca 1817, 1826; Moldova 1771, 1778-1779, 1806, 1813-1814, 1839; Transilvania: 1782-1786, 1818 cf.M.Moraru,C.Velculescu, op.cit.

Mss din Esopia: Ţara Românească: 1700-1705, 1717, 1748, 1780, 1783, Moldova: 1785, 1793, 1793-1795, 1799, 1800-1804; Transilvania: cca 1703, 1790, 1793, 1794, 1797: cf.M.Moraru, C.Velculescu,op.cit.

FOLCLORUL - LIANTUL DE CONTINUITATE AL CREAŢIEI ENESCIENE

Viorel Cosma

In biografia lui "Enescu rapsodul" - cum l-a numit în 1932 Fréderick Goldbeck, cronicarul periodicului francez Le revue musicale - legăturile muzicianului cu marii virtuozi ai artei populare româneşti au stat prea puţin în atenţia cercetătorilor. Contactul cu lăutarii săteşti în prima etapă de acumulări profesionale ce l-au condus pe George Enescu spre căile luorărilor de tinereţe inspirate din folclor (Poema română şi cele două Rapsodii române),iar apoi, strînsa "colaborare" cu cei mai de seamă reprezentanţi ai artei populare din primele două decenii ale veacului XX - ne referim îndeosebi,la ţambalistul Lică Ştefănescu, violoniştii Christache Ciolac şi Nicolae Buică - ce l-au îndreptat către piesele de maturitate creatoare (Suitele nr.1 şi nr.3 pentru orchestră, Sonata nr.3 pentru pian şi vioară "în caracter popular românesc", Impresii din copilărie) au marcat un proces îndelung şi stăruitor de cristalizare a unei concepţii personale de valorificare a melosului popular. Este suficient să comparăm declaraţiile muzicianului pînă în anii 1910-1912 despre creaţia populară şi despre muzica lăutărească, cu cele exprimate după primul război mondial, cînd a intervenit acel revelator contact cu Nicolae Buică şi Christache Ciolac, spre a observa evoluţia gîndirii marelui compozitor. "Nu întrebuinţez cuvîntul stil pentru că el arată ceva făcut - declara George Enescu în 1928, cu prilejul unui interviu publicat în ziarul Propăşirea - în timp ce cuvîntul caracter exprimă ceva existent, dat de la început".

Această mărturie de preţ ce a stat la baza capodoperei sale de cameră, încheiată în 1926, trebuie coroborată cu o altă preţioasă destăinuire din acelaşi an cu susnumitul interviu: "Muzica românească să fie cît mai aproape de izvorul ei firesc. Să rămînem cît mai mult la nuanţa ei firească. Eu m-am luat mai mult după muzica lăutarilor - spunea Enescu redactorului de la Revista muzicală (1928) - nu după şcoală".

Intr-adevăr, lăutarii - identificaţi adesea fără nici o nuanţă pejorativă cu denumirea de "ţigani" - au însemnat pentru George Enescu veritabili trezorieri ai unei arte milenare: "Lor, ţiganilor - scria maestrul în revista Muzica nr.5-6, din 1921 - să le mulţumim, că ne-au păstrat muzica, această comoară ce abia acum o preţuim; numai dînşii ne-au dezgropat-o, au trecut-o şi au dat-o în păstrare din tată-n fiu, cu acea grijă sfîntă ce o au pentru ce le e mai scump pe lume: cîntecul!"

Mulţumind lăutarilor, George Enescu ştia exact, cît de nepreţuită de profesioniştii artei culte era încă tradiţia repertoriului, stilului interpretativ etc. a acestor rapsozi populari. Fără a-şi fi arogat vreodată pretenţii de cercetător al folclorului, George Enescu a studiat în profunzime întregul meşteşug al lăutarilor, şi-a notat melodii populare, a cîntat alături de ei. Pentru autorul Rapsodiilor române distincţia dintre lăutarii săteşti şi cei orăşeneşti a fost mai clară decît şi-au închipuit-o pînă azi muzicologii noştri. Şi aceasta, datorită faptului că George Enescu şi-a "cheltuit" vacanţele de la Cracalia, Şendriceni, Mihăileni, Săveni, în compania lăutarilor de ţară, iar în concertele cu Lică Ştefănescu şi Nicolae Buică şi-a definitivat trăsăturile de stil interpretativ ale virtuozilor orăşeni. De aci au izvorît concluziile pentru scriitura violonistică enesciană din Sonata nr.3 pentru pian şi vioară de pildă, după cum, pentru compozitorul Enescu, improvizaţia, atît de caracteristică

lăutarilor, l-a îndreptat spre soluţii creatoare inedite în Preludiul la unison, Suita sătească, Impresii din copilărie. Cine a remarcat efectele de ţambal din Sonata nr.3 pentru pian în Re major, op.24 şi Sonata pentru pian şi vioară nr.3 "în caracter popular românesc", nu poate să nu se gîndească la sugestiile virtuozului Lică Ştefănescu,în preajma căruia George Enescu s-a aflat deseori pe aceeaşi estradă de concert în epoca tinereţii de la Paris.

Documentele de arhivă ne sugerează azi o realitate istorică, peste care nu se mai poate trece în viitor; Enescu a căutat cu asiduitate prezenţa lăutarilor. Nu i-a scăpat nici un prilej de a fi cît mai aproape de ei. Ceva mai mult, în timpul primului război mondial, a intervenit la Marele stat major al armatei, spre a-i pune la adăpost de a fi trimişi în linia I-a pe front, pe Christache Ciolac, Nahmann Rapaport din Dorohoi, Burdujea şi Ganea din Săveni etc. Din contextul acelei lumi a barzilor populari,la loc de frunte se impun legăturile lui George Enescu cu trei virtuozi de faimă mondială: Lică Ştefănescu, Christache Ciolac şi Nicolae Buică.

In seara de 31 decembrie 19oo, Cercul român din Paris a organizat în saloanele Hôtel des Sociétés Savantes o serată muzicală,unde istoricul teatral D.C.Ollănescu-Ascanio avea să conferenţieze despre Tradiţionalele noastre obiceiuri folclorice. Programul literar şi muzical a fost susţinut de cîţiva reprezentanţi valoroşi ai artei noastre,în frunte cu George Enescu;actorul Ed.de Max, compozitorul Ion Scărlătescu, pianistul Iosif Paschill şi un virtuos al ţambalului, Lică Ştefănescu.

Descoperirea programului de concert în colecţia Iosif Paschill,ne-a permis cîteva interesante concluzii privitoare la activitatea lui George Enescu.

In anul 19oo, tînărul violonist apăruse pentru prima dată în fața publicului parizian ca solist al concertelor simfonice Colonne, interpretînd Concertul pentru vioară și orchestră de Beethoven. Compozitorul Enescu semna în același an Sonata a II-a pentru vioară și pian, Impromptu-ul pentru pian, melodia vocală Plugarul și Octetul pentru coarde. Nu scrisese încă nici una din cele două Rapsodii, care aveau să-i aducă consacrarea mondială.

Recitalul din seara anului nou (19o1) de la Paris se plasează deci la începutul carierei sale artistice și pentru aceasta are o deosebită valoare istorică.

Așa cum precizează programul de sală, Enescu a interpretat, în partea a doua a recitalului, Arii rusești de Wieniavski, tînărul muzician (nu avea decît 19 ani) fiind chemat să-și compare talentul cu trei mari virtuozi: Stephane Lafarge de la Opera Comică, actorul Ed. de Max de la Teatrul Odeon și țambalistul Lică Ștefănescu. Ultimul nume desigur că pare necunoscut multor cititori, dar, acum o jumătate de veac, Lică Ștefănescu uimise cu talentul său aproape toată Europa. Ceea ce surprindea la acest interpret era ușurința cu care aborda repertoriul nostru popular (hore, sîrbe etc.), paralel cu marele repertoriu universal (în recitalul de la Paris de pildă, a cîntat la țambal Uvertura operei Zampa de Hérold, două valsuri de Chopin și Durand și o dificilă Rapsodie de Liszt).

A adîncit, oare, Enescu și prin intermediul acestui excepțional purtător de folclor, cunoașterea cîntecului popular românesc ? E posibil, ca o parte din materialul muzical ce-l va turna chiar în anul 19o1 în celebra Rapsodie în la major să fi fost notat de la Lică Ștefănescu ? Iată, întrebări și supoziții care merită o cercetare mai adîncă, fiindcă pe un alt program - cel din seara zilei de 1/14 aprilie 19o1, tot la Paris - George Enescu apare din nou pe același afiș cu Lică Ștefănescu.

Sosit la Paris împreună cu orchestra lui Christache Ciolac, cu prilejul Expoziţiei universale din 19oo, Lică Ştefănescu a uimit pe turiştii străini şi, mai ales,pe francezii îndrăgostiţi de muzica populară,prin virtuozitatea cu care aborda orice repertoriu. Ziarul Le Figaro le-a acordat un spaţiu larg lăutarilor români, Lică Ştefănescu s-a impus însă, prin tălmăcirea paginilor clasice.

Afişele şi programele de la Ateneul Român din Bucureşti ni-l prezintă pe ţambalist adeseori în compania pianistului Dumitru Dimitriu (prietenul apropiat al dramaturgului I.L.Caragiale) în programe de muzică universală. Lică Ştefănescu "a ridicat ţambalul - observa criticul muzical Emil D.Fagure în Adevărul (19o6) - la instrument de concert".

Prin intermediul acestui virtuoz, George Enescu l-a cunoscut pe primaşul orchestrei Pavilionului românesc de la Expoziţia universală din capitala Franţei: Christache Ciolac. Coperta partiturii editată la Bucureşti - Sîrba expoziţiei din Paris 19oo poartă menţiunea expresă: "Dedicată D-lui Const.Olănescu". Este cunoscutul istoric şi dramaturg C.D.Ollănescu-Ascanio, acelaşi conferenţiar prezent pe afişul concertului de anul nou (19o1) Enescu - Lică Ştefănescu. Deci, cercul lăutarilor români din Capitala Franţei îi atrăsese pe numeroşi oameni de cultură ai epocii, la loc de frunte situîndu-se muzicieni prestigioşi, ca George Enescu, Ioan Scărlătescu, Iosif Paschill, Eric Satie ş.a.

Ultimul, binecunoscutul compozitor francez, autor a cinci balete, trei operete şi a numeroase piese simfonice, camerale şi vocale, dar mai ales, a Gymnopediilor şi Preludiilor (acestea două cu certe aluzii la fololorul românesc) s-a apropiat cu căldură de lăutarii noştri încă din sec.XIX. Ceea ce surprinde însă, în Préludes pour un chien flasque, este faptul că Erik Satie apelează la cîntecul Din Ploieşti pînă-n Gheboaia pe care l-a no-

tat şi George Enescu în culegerea sa de folclor de la Christache Ciolac. Dar, să menţionăm toate piesele culese de autorul Rapsodiilor române de la marele lăutar:

- p.1 : Hora Săltăreaţa; Hora ţigănească (Românească); Sîrba.
- p.2 : Hora ploaia.
- p.3 : Cimpoiul (Sîrba)
- p.4 : Doina
- p.5 : Hora; Sîrba
- p.6 : Hora boierească
- p.7 : Hora lui Chipan
- p.8 : Hora - Lelea cu scurteică verde; Hora; Taci,taci, ca pămîntul, Să n-audă afurisitul.
- p.9 :: Hora nebuna; Hora - Cine-a lăsat dragostea/N-ar avea parte de ea; Hora cercului
- p.10 : Hora Popişteanca; Sîrba - Of! plîng
- p.11 : Hora clopotul; Hora şapte scări; Hora mitocanca
- p.12 : Hora La major; Hora Sol major; Hora la minor
- p.13 : Hora mi minor; Hora Miţo fa!
- p.14 : Săbăreşte; Hora şapte scări.
- p.15 : Hora Ciolac - La major; Hora Brîuleţul
- p.16 : Lăţeasca (De doi); Ca la Breaza (De doi)
- p.17 : Hora miresei; Hora Ut major; Hora Din Ploieşti pînă-n Gheboaia
- p.18 : Hora la minor; Sîrba; Ţigăneasca (Ca la uşa cortului); Hora Văleni a lui Ciolac
- p.19 : Hora Ut major; Sîrba din căruţă
- p.20 : Hora bîzoiul; Ţigănească; Biru- greu - Sîrbă.

Toate aceste 43 de cîntece şi jocuri populare şi lăutăreşti notate de George Enescu în perioada primului război mondial fuseseră - parţial - cunoscute de tînărul muzician încă din tim-

pul Expoziţiei universale de la Paris din 19oo. Desigur că unele i-au atras atenţia şi în interpretarea ţambalistului Lică Ştefănescu,deoarece repertoriul lăutăresc nu diferea prea mult.

O însemnare preţioasă a lui Enescu de la pagina 2o merită o atenţie specială. In dreptul Horei bîzoiul compozitorul a notat "re acordat la do" . Enescu a sesizat procedeul acordaturii folosit de interpreţii populari pentru unele efecte de acompaniament (în cazul de faţă, pentru realizarea pedalei bordon-ului, specifică cimpoiului),prin slăbirea tensiunii coardei a treia de la vioară (re) pînă la atingerea sunetului alăturat (do). Efectele de cimpoi se întîlnesc deseori în creaţia autorului Rapsodiilor române.

Pentru George Enescu,lăutarul bucureştean a constituit un fenomen artistic particular, pe care l-a observat şi l-a studiat atent multă vreme. După ce îl "detectase" la Paris,George Enescu şi l-a apropiat în timpul marelui război din 1916-1918, cînd a intervenit să-l aducă în serviciul popotei Marelui Cartier general al armatei de la Iaşi. Scriitorul Radu Rosetti povesteşte, cîtă alinare aducea "infanteristul" Christache Ciolac,cînd seara - după aşezarea farfuriilor în bufet - punea mîna pe scripca de împrumut, să-i tragă un cîntec. Şi cînd, adunaţi "împrejurul unui castron de fasole, l-am auzit fredonînd Doina" abia atunci a înţeles "ce răsunet are în sufletul unui român cîntecul jalnic al durerilor străbune". Să fi auzit George Enescu la Paris de la acelaşi Christache Cialac această pagină muzicală,după care a realizat la 9 noiembrie 19o5, cunoscuta sa Doină,pentru voce, violă şi violoncel ?

Cert rămîne faptul, că sub o fotografie păstrată de lăuta[r] în casa sa pînă în pragul morţii, Enescu a aşternut următoarea semnificativă dedicaţie: "Admirabilului nostru Ciolac, cu toată recunoştinţa pentru preţioasa colaborare".

Calificîndu-l "admirabil" muzicant, George Enescu l-a considerat o valoare naţională, o avuţie spirituală de preţ a tuturor, dovadă, că în dedicaţie nu a zis "al meu", ci "al nostru". Apoi, l-a numit "colaborator" pentru bunăvoinţa de a fi stat în preajma sa poate multe zile şi nopţi, spre a-i dezvălui secretele meşteşugului lăutăresc. Nimeni nu mai pune azi la îndoială principala sursă a sugestiilor creatoare şi a problemelor de tehnică violonistică din Sonata "în caracter popular românesc": Christache Ciolac. Desigur, că nu a fost singurul lăutar investigat de George Enescu pînă în cele mai mici detalii, dar acest rapsod bucureştean a deschis orizonturi nebănuite în creaţia de maturitate a maestrului.

Christache Ciolac a cîntat în faţa lui Jan Kubelik, Jacques Thibaud, Ignaz Paderevski etc, spre a nu mai aminti de pleiada intelectualilor români ce s-au abătut adeseori la restaurantul bucureştean Iordache din strada Covaci. "Să trăieşti, dragă Ciolac: patru milioane de oameni cîntă de veacuri Doina asta şi numai tu ştii s-o spui şi boierilor" - sună dedicaţia autografă dăruită de Alexandru Vlahuţă, Octavian Goga şi Barbu Delavrancea. "Boierul" care a înregistrat-o şi a prelucrat-o magistral în opera sa, rămîne, fără îndoială, George Enescu. Şi, tot ca un gest de superioară preţuire a lui Christache Ciolac, se impune să amintim numele compozitorului Theodor Rogalski, care i-a dedicat lăutarului bucureştean, binecunoscuta schiţă simfonică Inmormîntare la Pătrunjel.

Enescu a înţeles că rapsodul Ciolac deţinea o comoară spirituală fără egal, arta sa nefiind doar repertoriul şi stilul interpretativ, cît mai ales, acel farmec unic, particular, subtil, al creaţiei spontane, al improvizaţiei. Christache Ciolac - au remarcat unii exegeţi ai săi - trăia momentul tălmăcirii muzicii populare cu o vigoare creatoare unică. Poate că Enescu a surprins

asemenea clipe de fericire pentru un mare artist şi, nu ar fi exclus, ca scena intrării românilor în războiul mondial (1916) relatată de Radu Rosetti în necrologul din ziarul Universul(1927) să-l fi impresionat profund fie prin relatarea scriitorului ieşean fie printr-o participare spontană similară: "Dar într-o zi a sunat goarna de război şi romanţele au amuţit. Atunci Christache a cîntat: La arme !, însufleţitul marş al lui Castaldi; cine a asistat în ziua mobilizării la scena cînd soldaţii înflăcăraţi l-au ridicat pe braţe în urale nebune, îşi poate da seama şi mai bine cît era de iubit de popor".

La Iaşi, în cercul muzicienilor mobilizaţi, sub bagheta lui George Enescu s-a aflat încă un violonist de excepţie: Nicolae Buică. Intr-o cronică muzicală din ziarul Dimineaţa(1932), Constantin G.Nottara scria: "Buică, temperament de brio, a ajuns pe treapta concertistică departe, căci după ce l-am auzit la examenul de absolvenţă a studiilor făcute cu renumitul Flesch, a concertat la Iaşi, în timpul marelui război alături de George Enescu, executînd împreună Sonata "à Kreutzer" de Beethoven".

Intr-adevăr, Nicolae Buică a făcut studii superioare la Conservatorul din Bucureşti,sub preţioasa îndrumare a profesorului şi violonistului Carl Flesch (o diplomă din anul 19o2 menţionează că a absolvit vioara cu media lo), desfăşurînd apoi o dublă activitate: violonist concertist şi conducător de orchestre populare (el fiind totdeodată "primaş"). Cu Nicolae Buică - şi fără îndoială cu George B.Ochialbi,Grigoraş Dinicu, Nicolae Broşteanu - s-a făcut trecerea de la lăutăria spontană "după ureche" la marea artă a profesioniştilor populari de elită. Martor al acestei ascensiuni fără precedent, compozitorul Const.C. Nottara a fost părtaşul acelei surprinzătoare întîlniri Enescu - Buică.

Socotim că merită să pătrundem mai adînc în subtilitățile acelei Sonate Kreutzer de Beethoven, atît de îndrăgite de Enescu, dar, totodată atît de sugestivă pentru colaborarea celor doi muzicieni din memorabila zi de 3o mai 1918. De fapt, era o experiență artistică pentru ambii violoniști (deși Enescu a cîntat la pian!), cu vădite interese nemărturisite pentru autorul lui Oedip. Ce urmărea să observe George Enescu în violonistica lui Nicolae Buică ?

Mai întîi, să redăm "explozia" de încîntare a maestrului după încheierea execuției capodoperei beethoveniene din seara recitalului de la Teatrul Național din Iași: "Măi, Buică, tu nu ești om, ești un drac!" Desigur, Enescu s-a referit în primul rînd la virtuozitatea tehnică a violonistului care l-a uimit chiar pe un maestru al arcușului. Nu ar fi exclus, ca tălmăcirea Sonatei Kreutzer să-l fi cucerit pe Enescu și prin unele calități originale,inedite,de interpretare, fiindcă Nicolae Buică fusese familiarizat cu muzica clasică.

Incă din anii 19o2 - 19o3, cînd se afla sub puternica stăpînire a repertoriului clasic, Nicolae Buică a apărut în concerte alături de pianistul Theodor Fuchs, în festivaluri muzicale alături de corul Carmen etc.pe marile scene bucureștene (Ateneul Român, Liedertafel ș.a.) După primul război mondial, afișele de la Iași, Ploiești, Craiova, Bîrlad, Galați, l-au impus pe violonist alături de organistul A.Marchezany, de pianistul Filip Lazăr și bine înțeles, George Enescu. "Impreună cu Filip Lazăr - scria A.F.Mihail în ziarul Universul, nr.93o9, din 24 noiembrie 1932, la moartea lui Nicu Buică - au dat o serie de concerte de sonate, în folosul orfanilor de război, concerte care, în acele timpuri de restriște, au constituit o adevărată mulțumire sufletească".

Aprecieri la fel de favorabile a obţinut "lăutarul" şi din partea violonistului Eugène Ysaye şi a pianistului Raoul Pugno, alături de care Nicolae Buică a susţinut în 1904 o "şedinţă muzicală" la Hotel Capşa din Bucureşti. Se pare că, încîntat de virtuţile înnăscute ale tînărului violonist român, Raoul Pugno i-a dat o recomandare de studii la Paris pentru profesorul Remy de la Conservator. Socotim că aceste "contacte" artistice se transformă în tot atîtea argumente pentru legăturile dintre Buică şi Enescu. Fiindcă, pe timpul cînd lăutarul a cîntat la restaurantul Berbec din Ploieşti, a reuşit să convingă pe numeroşii săi admiratori, să-l onoreze la un recital clasic în compania autorului Rapsodiilor. De ce ţinea Enescu să fie în preajma lui Nicolae Buică ?

Nu trebuie să investigăm prea mult documentele, dacă ne gîndim că marele compozitor se afla în plin proces de cristalizare a unui nou limbaj - mai ales violonistic - menit să transfigureze folclorul nostru în forme artistice superioare. Totuşi, Nicolae Buică i-a relevat lui Enescu elemente inedite, în privinţa prelucrării materialului popular, a tehnicii arcuşului ("senzaţional" - după aprecierile specialiştilor epocii). Se pare, că D.G.Kiriac, martor la acel Festival al studenţilor italieni (26 septembrie 1902), unde Nicolae Buică a interpretat - cu neobişnuit succes - Arii româneşti în stilul său caracteristic, să-l fi atenţionat pe Enescu asupra "lăutarului".

Este de fapt momentul fericitei întîlniri a lui Nicolae Buică cu cei doi virtuozi lăutari Marin Buzatu şi Angheluş Dinicu, alături de care şi-a făcut ucenicia artistică. Deţinător al unui fond de melodii excepţionale, Buică a reprezentar pentru Enescu o sursă vie de folclor trecut prin "filtrul" unui violonist şcolit. Era o şansă pentru orice compozitor o asemenea întîlnire

şi, desigur că Enescu a înţeles mai bine ca mulţi colegi ce roade pot oferi asemenea fericite contacte creatoare.

Timpul a sedimentat o prietenie sinceră, de "inimă", între cei doi muzicieni, concretizată de Nicolae Buică prin romanţa tipărită la Leipzig, intitulată semnificativ Pour la coeur. Pe coperta partiturii pentru pian se menţionează: "Au grande Maître Georges Enesco".

Toate aceste legături profesionale directe ale genialului muzician cu virtuozii artei populare au constituit aluatul de plămădire a capodoperelor de maturitate, în frunte cu Sonata pentru pian şi vioară nr.3 "în caracter popular românesc". Unii comentatori ai operei autorului lui Oedip au remarcat pasul făcut de compozitor de la forma rapsodică din tinereţe la cea de improvizaţie severă, măsurată, de tip popular, în epoca de maturitate. Socotim, că trecerea la noua concepţie s-a produs sub impulsul directei legături cu aceşti trei mari lăutari!

Schimbarea de atitudine creatoare a fost remarcată şi de cercetători de peste hotare. "Rapsodul tinde să realizeze din visuri străvechi o artă imediată, de gestaţie lungă, dar cu erupţie bruscă, a cărei formulă a fost secunsă ca rădăcina plantei. Improvizatorul seamănă cu jonglerul: dacă îşi ratează numărul, riscă ilaritatea. Rapsodul seamănă cu magul; el atrage asupra sa fulgere şi focuri, dacă incantaţia nu reuşeşte. Enescu - observa Fréderik Goldbeck în La revue musicale nr.13 din noiembrie 1932, în continuare - muzicianul căruia legendara universalitate a talentului i-ar fi permis orice fel de improvizaţie, a ales drumul periculos şi dificil. Şi considerăm ca o dovadă de profunzime faptul că, înzestrat cum este, are pe deasupra şi darul preţios al inegalităţii. Doar improvizatorul este întotdeauna pregătit. Pe rapsod - conchide F.Goldbeck - inspiraţia îl vizitează numai la timpul său".

Incheind aceste sumare considerații privitoare la legăturile lui George Enescu cu virtuozii lăutari Ciolac, Lică Ștefănescu și Buică, trebuie să acceptăm ideea pătrunderii compozitorului în cele mai tainice meandre ale artei populare profesioniste. Cu geniul său înnăscut, marele rapsod a descifrat "secretele" unui meșteșug secular original pe care le-a exprimat în paginile sale nemuritoare. Enescu a sondat atît lăutăria sătească cît și pe cea orășenească, sesizînd acele deosebiri de stil ce fac inconfundabilă arta profesionistă a rapsozilor înnăscuți. Epurînd și filtrînd orice element hibrid, Enescu a smuls de la acești lăutari de excepție grăuntele de preț ce dă strălucire comorii noastre spirituale, dezgropate și transmise "din tată-n fiu, cu acea grijă sfîntă ce o au pentru ce le e mai scump pe lume: cîntecul".

CREAȚIA ENESCIANĂ ÎN PRELUNGIREA UNOR STRATURI VECHI DE MUZICĂ POPULARĂ

Speranța Rădulescu

Traiectoria istorică a unui element de cultură populară poate fi aparentă sau subterană, rectilinie sau sinuoasă, unică sau ramificată. De multe ori, datele istorice sînt insuficiente pentru reconstituirea tuturor segmentelor acestei traiectorii; absența documentelor poate fi suplinită însă prin operații deductive, bazate pe cunoașterea structurii și mecanismelor evolutive ale fenomenului cercetat.

Faptul de cultură populară poate transgresa în planul culturii livrești, croindu-și făgașuri proprii, coexistente eventual cu cel din planul originar. Preluarea,asimilarea și perpetuarea unor elemente de cultură tradițională în sistemul cultural paralel este forma de manifestare a continuității care ne interesează aici.

Intenționăm să pledăm în favoarea unei teze a cărei valoare de adevăr nu a fost niciodată contestată,dar care continuă să fie insuficient argumentată, aceea că în limbajul compozitorului George Enescu sînt inserate elemente de certă origine populară românească[1]. Sursa directă a acestora o constituie folclorul lăutăresc muntenesc și moldovenesc. Dar - și aici începe intervenția noastră - unele dintre ele sînt de o adîncime, esențialitate și generalitate care ne îndreptățesc să le apreciem ca provenind din straturile cele mai vechi ale folclorului țărănesc. De altfel, elementele de limbaj cu aceste calități - profunzime, esențialitate și generalitate - au stabilitate maximă și cele mai multe șanse de perpetuare,atît pe linie directă cît și pe linii derivate.

Este cunoscut faptul că limbajul muzical enescian s-a constituit prin retopirea unor date de cele mai diverse extracții, pre-

ponderente fiind cele post-romantice germane şi franceze, impresioniste franceze şi populare româneşti. Fiecare creaţie recombină elementele în alte proporţii, fără ca acest fapt să altereze amprenta personală, inconfundabilă a stilului. Observaţiile care urmează au fost sugerate de lucrările în care punctele de contingenţă cu folclorul sînt mai numeroase, explicite şi vizează niveluri mai profunde: Sonata a III-a pentru pian şi vioară "în caracter popular românesc", Sonata pentru pian şi violoncel op.26 nr.2, Suita pentru pian şi vioară "Impresii din copilărie", Uvertura de concert pe teme în caracter popular românesc, Suita a III-a pentru orchestră "Săteasca". Constatările se verifică însă cel puţin parţial pe oricare din celelalte lucrări, fie ele de tinereţe sau maturitate, pornind de la Poema română şi Rapsodii şi pînă la Simfonia de cameră.

Vom insista aici asupra a două elemente folclorice de fond, de adîncime, pe care le-a surprins şi asimilat compozitorul:

- sistemul ritmic parlando rubato şi
- principiile variaţiei melodico-ritmice şi armonice, unele dintre aceste principii decurgînd, mediat sau imediat, din particularităţile sistemului parlando rubato.

S-ar putea aduce aici, cu o oarecare îndreptăţire, următoarele obiecţii: parlando rubato-ul nu constituie un element strict specific limbajului muzical folcloric românesc, el caracterizînd creaţia de tradiţie orală a multor popoare şi grupări etnice precum şi anumite zone stilistice ale creaţiei europene culte; el nu este singurul sistem ritmic care funcţionează în folclorul românesc, giusto-ul, aksak-ul şi divizionarul fiind în egală măsură semnificative; în fine, este foarte probabil ca rubato-ul să fi penetrat în limbajul enescian pe filiera post-romantismului şi impresionismului francez (G.Fauré, C.Debussy). Nu negăm justeţea de principiu a acestor posibile obiecţii; ni se pare chiar probabil ca rubato-ul să se fi conturat în muzica enesciană <u>şi</u> sub influenţă

franceză. Argumentul decisiv pe care îl opunem însă tuturor este acela că modalitățile tehnic-componistice prin care se exprimă rubato-ul enescian prezintă similitudini frapante cu cele care pot fi puse în evidență în execuțiile tarafurilor tradiționale românești, muntenești și moldovenești, similitudini care elucidează sursa preluării. De altfel, asocierea cu anumite forme concrete de manifestare și cu anumite principii variaționale determină "localizarea" stilistică a rubato-ului, localizare pe care considerarea sa izolată i-o refuza.

Sistemul parlando rubato este definit de mobilitatea raporturilor dintre planul virtual și cel actual, dintre unitățile sale de referință și valorile de durată care le întrupează, mobilitate conferind textelor care îl adoptă o alură indecisă, improvizatorică. Pentru notarea textelor muzicale rubato s-au încercat pînă în prezent mai multe soluții grafice, niciuna destul de adecvată și pusă la punct pînă la detaliu pentru a se putea impune în favoarea celorlalte. Soluția notării în măsură este, dintre toate, cea mai neconvenabilă, pe de o parte pentru că maschează tocmai calitatea esențială a sistemului subiacent, iar pe de altă parte pentru că obligă la aproximarea exagerată a duratelor. Or, pentru a fixa grafic liniile melodice rubato pe care le-a imaginat, Enescu a fost constrîns să adopte tocmai măsura: mai întîi, pentru a nu contraria deprinderile interpreților; apoi, pentru a avea posibilitatea să consemneze și sintagmele melodico-armonice subordonate sistemului metro-ritmic divizionar; în fine, pentru că nu avea în fond nici o altă alternativă mai avantajoasă. Pentru a păstra totuși flexibilitatea ritmică caracteristică a discursului, compozitorul a recurs la două proceduri tehnice. Cea dintîi, funcțională, constă în realizarea parlando rubato-ului din durate; cea de-a doua, în utilizarea intensă a unor indicații agogice, metronomice și chiar de expresie determinînd reținerea sau precipitarea discursului, camuflarea pulsațiilor metrice și, în ultimă instanță, sugera-

rea libertăţii improvizatorice a evoluţiilor în plan ritmic.

Rubato-ul "funcţional" este obţinut de compozitor prin combinarea liberă,pe orizontală şi verticală, a unor durate de o diversitate neobişnuită pentru ochiul şi auzul formate la şcoala muzicii clasice. Juxtapunerile şi mai ales superpoziţiile de diviziuni normale şi excepţionale conturează fluxuri sonore cu pulsaţie inconstantă, fragmentate de elanuri şi şovăieli abia reţinute. Demn de remarcat este faptul că aspectul general al scriiturii ritmice enesciene este adeseori foarte apropiat de cel al transcrierilor de texte muzicale executate de tarafuri tradiţionale munteneşti şi moldoveneşti[2].

Rubato-ul "funcţional" este întărit şi nuanţat prin indicaţiile agogice şi de expresie[3], indicaţii care abundă în special în secţiunile lente ale lucrărilor (esitando, calando, senza rigore, pochissimo accelerando, poco rallentando, dolente, pensieroso etc). La prima vedere, partitura enesciană - supraaglomerată cu semne grafice vizînd efecte sonore puţin diferenţiate şi controlînd cele mai neînsemnate gesturi ale interpretului - pare preţioasă, imposibil de urmărit cu rigoare. Dar,în mod paradoxal, scopul ei nu este acela de a determina execuţii rigide, ci dimpotrivă, suple, flexibile, relaxate; ne stau mărturie în acest sens înregistrările unor lucrări realizate de compozitorul însuşi sau de elevii şi colaboratorii apropiaţi ai acestuia (Lipatti, Menuhin).

Aşa cum afirmam mai sus, o parte din principiile variaţiei melodico-ritmice enesciene - şi, adăugăm aici, cele mai deosebite de ale predecesorilor şi contemporanilor,cele mai particularizante stilistic - coincid cu unele principii variaţionale care funcţionează în limbajul muzical folcloric românesc. Le exprimăm aici într-o formă convenabilă ambelor limbaje:

1) O sintagmă melodică sau melodico-armonică fondată pe sistemul parlando rubato variază în acelaşi text (în sincronie) prin compresiunea sau dilatarea relativ liberă a secţiunilor care

o alcătuiesc. Modificările variaţionale afectează în mod direct parametrul ritmic şi în mod indirect parametrul melodic şi armonic al sintagmelor. Ele determină, spre exemplu, transformarea notelor melodice în note ornamentale şi invers, convertirea unor relaţii armonice de succesiune în relaţii de simultaneitate, şi deci crearea unor conglomerate acordice superpoziţionale etc. Comprimările şi dilatările acţionează compensatoriu, astfel încît dimensiunea globală a sintagmei supuse variaţiei nu suportă modificări semnificative.

2. Variaţiile în sincronie, melodice sau melodico-armonice, nu se construiesc prin îndepărtarea treptată, prin alterări accentuate progresiv, faţă de o temă expusă iniţial în formă "completă şi integrală"[4], stabilă şi pe deplin cristalizată. Ele se raportează la un model melodico-ritmic invariant virtual, fiecare variaţiune situîndu-se la "distanţă" relativ egală atît faţă de model cît şi faţă de toate celelalte.

3. Un model invariant exclusiv melodic poate constitui suportul unor actualizări atît de diferite ritmic încît se înscriu în categorii de expresie distincte sau, în cazul limbajului muzical popular, în genuri sau specii folclorice diferite. Este cazul schimbărilor radicale de aspect ale temelor enesciene - schimbări survenind în cadrul aceleiaşi secţiuni sau în secţiuni deosebite ale aceleiaşi lucrări - şi al "convertirii" unor genuri folclorice în altele[5,6].

Principiile enunţate mai sus sînt de o extremă generalitate. La nivelul aplicării lor în creaţia enesciană şi în cea folclorică diferenţele sînt, desigur, considerabile. Importantă ni se pare a fi însă identitatea unora din principiile variaţionale enesciene şi populare. Faptul că principiile la care ne referim se opun sau sînt incompatibile cu cele în vigoare în muzica europeană cultă de pînă la Enescu ne îndreptăţeşte să presupunem că muzicianul le-a preluat şi asimilat din folclorul românesc.

Este greu de spus dacă compozitorul a conştientizat principiile variaţionale către care l-au condus nu ştiinţa, nu cunoaşterea exhaustivă a creaţiei populare, ci intuiţia sa artistică genială. Avînd în vedere consecvenţa cu care le-a urmărit de-a lungul a peste cinci decenii de activitate creatoare, sîntem tentaţi să răspundem afirmativ. Totuşi, faptul că niciuna din scrierile sau însemnările muzicianului nu ne-o confirmă explicit ne îndeamnă la prudenţă.

Deci Enescu - ale cărui contacte cu folclorul s-au limitat la un registru restrîns şi considerat mai puţin semnificativ al acestuia, folclorul lăutăresc - a intuit şi a absorbit în limbajul său date de cultură muzicală populară a căror adîncime şi esenţialitate pledează pentru originea lor foarte veche: sistemul ritmic parlando rubato şi unele principii ale variaţiei melodico-ritmice.

Sîntem conştienţi de faptul că ipoteza avansată - ipoteză pe care am formulat-o la capătul cîtorva ani de cercetări comparate ale limbajului enescian şi popular - este insuficient explicitată şi argumentată şi, prin urmare, nu poate avea pretenţia de a convinge pe deplin. Dar ea poate constitui un punct de plecare în investigaţiile care vizează evidenţierea contiguităţilor, similitudinilor şi identităţilor structurale care se manifestă la nivelul zonelor profunde ale celor două limbaje.

N O T E

1. Paternitatea acestei teze este greu de stabilit. Adevărul este că fiecare muzicolog preocupat de creaţia enesciană a formulat-o mai mult sau mai puţin explicit (T.Ciortea, O.L.Cosma, V.Cosma, C.Firca, R.Ghircoiaşu, A.Hoffman, Şt.Niculescu, A.Raţiu, M.Voicana, E.Zottoviceanu etc.etc.) şi a justificat-o în măsura în care i-a permis-o pregătirea etnomuzicologică.

2. Scriitura textelor enesciene şi folclorice lăutăreşti prezintă similitudini notabile şi la nivel melodic (moduri sau

tronsoane modale subiacente, succesiuni intervalice, turnuri melodice etc.), armonic (structuri şi înlănţuiri acordice), timbral etc., similitudini de suprafaţă, asupra cărora nu insistăm aici.

3. Există indicaţii de expresie care afectează în mod indirect şi parametrul ritmic al textelor, Spre exemplu, piangendo sau dolente determină nu numai coborîri de intensitate, ci şi uşoare scăderi de tempo.

4. C.L.Firca, Direcţii în muzica românească 19oo - 193o, Bucureşti, Edit.Academiei, 1974.

5. Convertirea - denumită ca atare de M.Kahane, în Observaţii în legătură cu Ciocîrlia ("Anuarul I.C.E.D.", seria A nr.I/1979) - a mai fost tratată sau semnalată de etnomuzicologii Gh. Ciobanu, P.Carp, E.Comişel, C.Zamfir.

6. Comentarii mai ample asupra acestor principii variaţionale sînt inserate în lucrările noastre Analiza unui text muzical lăutăresc. In: R.E.F. nr. I/1977, tom.22; Armonia populară brăileană. In: vol. Studii de etnografie şi folclor din zona Brăilei, Centrul de îndrumare a creaţiei populare şi a mişcării artistice de masă al judeţului Brăila, 1977 şi La technique de variation et de développement dans les quatours à cordes op.22 de G.Enescu, R.R.H.A, Tome XV, 1978, Ed.Academiei, Bucureşti.

SĂRINDARUL DE OBŞTE - UN OBICEI BOGAT ÎN SUGESTII PENTRU IDEEA VECHIMII ŞI CONTINUITĂŢII DE NEAM

Al.I.Amzulescu

În satele româneşti din preajma cotului calafetean al Dunării, localnicii practică şi astăzi un deosebit de complex şi interesant - dar aproape necunoscut - obicei denumit SĂRINDARUL DE OBŞTE.

Caracterul de arie laterală şi oarecum izolată al zonei se cuvine ţinut în seamă, dacă acest obicei este - cum pare - un valoros reliot etnografic şi fololoric.

Nu există o literatură a problemei.Termenul "sărindar" apare în dicţionar cu înţelesul de slujbă de pomenire în rînduiala canoanelor bisericeşti de rit bizantin, cu trimitere la ngr. „sarantari", dar obiceiul şi informaţiile culese cu prilejul cercetărilor noastre din anii 1968 şi 1969 în satul DESA - Dolj încalcă ideea de praznic creştinesc, aspectul laic îndătinat, amploarea desfăşurării şi semnificaţia socială tradiţională fiind preponderente şi depăşind cu mult cadrul unei simple îndatoriri bisericeşti. În afară de două "momente" în care apare legătura cu biserica, obiceiul este,în cea mai mare şi mai suculentă parte a sa, o practică şi o petrecere obştească cu desăvîrşire laică.

Este mai întîi vorba de organizarea anuală a satului pe cete de vecinătăţi de uliţă şi de legături familiale între neamuri. Informaţiile subliniază că toate familiile se prind treptat în organizarea acestui mare praznic obştesc; fiecare tînără familie odată intrată în ceaţă se angajează pentru un ciclu de trei pînă la zece ani. Rînd pe rînd toate generaţiile participă astfel la obşte,

dar în fiecare an actanţii,mereu reîmprospătaţi,sînt oameni de vîrstă tînără şi mijlocie, căci bătrînii şi-au împlinit la vremea lor rînduiala.

Dar care e rostul acestei asocieri pe uliţe şi neamuri, care în fiecare an se leagă pentru unii şi se dezleagă pentru alţii ?

Este tradiţia unei puternice solidarităţi locale şi a unei deprinderi îndătinate în dorinţa de a sărbători,împreună cu megieşii din aceeaşi uliţă, fiecare familie pe proprii săi înaintaşi decedaţi, dar în acelaşi timp cu convingerea că ofrandele aduse, merindele pregătite şi ospăţul copios desfăşurat laolaltă asigură celor în viaţă o petrecere îndestulată asemănătoare, după ce fiecare va trece cîndva pragul vieţii alături de înaintaşi.

Sărindarul de obşte se desfăşoară în trei secvenţe separate, între primăvară şi toamnă:

- "purtarea" sărindarului,în păresimi;
- "slobozirea apei", în prima săptămînă a lunii septembrie;
- în sfîrşit, "spargerea" sărindarului de obşte, către sfîrşitul lunii octombrie,urmînd ca obştea să se reconstituie pentru un nou ciclu în anul următor.

I. <u>Purtarea sărindarului</u>. În lunile februarie-martie, familiile fiecărei uliţe se leagă, prin bună înţelegere,într-o ceată pentru a prăznui laolaltă sărindarul lor de obşte. O femeie vîrstnică dintre vecini e delegată să poarte la biserica satului în sîmbetele postului mare colacul, coliva, lumînările şi tămîia cetei.

Este, desigur, partea obiceiului în care tradiţia ancestrală s-a împletit, ca şi în alte cazuri,cu amestecul şi oblăduirea aripii bisericeşti a vieţii de obşte.

Toamna e însă anotimpul cînd,sub imperiul belşugului gospodăresc, practica sărindarului de obşte atinge apogeul său. În acest anotimp se desfăşoară celelalte două secvenţe, cu mult mai pitoreşti ale obiceiului.

II. Slobozirea apelor. În cursul primei săptămîni a lunii septembrie, o fată din cadrul fiecărei grupări, aduce dis-de-dimineaţă apă de la fîntînă, pe rînd, la fiecare din gospodăriile cetei.

În sîmbăta care încheie prima săptămînă a lui septembrie are loc, fără nici un amestec bisericesc, praznicul slobozirii apelor.

Filmul realizat sîmbătă 6 septembrie 1969 în comuna DESA, înscrie cu fidelitate pe peliculă rînduiala spontană a slobozirii apei din septembrie al acelui an.

În fiecare familie s-au pregătit vineri colaci şi merinde.

Cum nici în această secvenţă a obiceiului bărbaţii nu au nici un amestec, sîmbătă dimineaţă, către ora opt, femei, fete şi copii se adună la casa bătrînei care a purtat în păresimi grija sărindarului. În ograda femeii, sau la fîntîna din uliţă, vecinele aduc şi pregătesc împodobind împreună o ramură de prun, mai mare ca un stat de om, pe care o numesc "tîrnosliv". E, negreşit, una din formele simbolice ale pomului vieţii. Mere, zaharicale, batiste şi baticuri, inele, oglinzi şi panglici se agaţă şi împodobesc încărcînd crengile.

Îndată apare în preajmă taraful de muzicanţi - de obicei o mică formaţie de fanfară ţărănească - din vreme tocmiţi pentru petrecerea fiecărei cete.

Cînd tîrnoslivul a fost împodobit, gospodinele însoţite de copii îşi iau pomul, colacii şi merindele şi fiecare ceată megieşească de uliţă, însoţită de muzicanţii săi, se îndreaptă cu un alai zgomotos, în continuă creştere, spre fîntîna izlazului din marginea satului.

În timp ce muzicanţii - singurii bărbaţi din această secvenţă - rămîn la distanţă de o sută-două de metri departe de fîntînă, femeile ajunse în preajma fîntînii întind pe iarbă peşchire, pe care expun colacii şi merindele lor.

Pomii împodobiţi sînt înfipţi în pămînt lîngă ofrandele cetei, încît spontan se creează un veritabil tablou edenic alcătuit din trei-patru şiruri de peşchire, lungi de cîteva zeci de metri, printre care tîrnoslivii împodobiţi şi înfipţi în pămînt arată ca o îmbelşugată şi idilică grădină paradisiacă, improvizată în izlazul satului...

În preajma jgheabului fîntînii, ca nişte adevărate preotese ale ritului, bătrînele cetaşe purtătoare de sărindar aprind ulcelele cu tămîie fumegîndă. Femeile şi mai cu seamă copiii aduc apă de la fîntînă, fiecare la ofrandele familiilor lor.

După ce şi-au desfăşurat merindele, femeile se apropie de jgheabul fîntînii, în care depun mici recipiente plutitoare cu lumînări aprinse, aruncînd totodată în jgheab poame, zaharicale şi bănuţi. Fiecare bătrînă purtătoare a sărindarului din primăvară se apropie cu oala de tămîie de cetaşele sale pentru a binecuvînta merindele.

Între timp, de departe muzicanţii cîntă melodii de cîntec şi joc iar femeile îşi "împart" reciproc, schimbînd între vecine, rudenii şi copii, bucatele. Mănîncă de-a valma din colacii şi merindele aduse şi din cele primite în schimb, beau rachiu, iar cum sunetul muzicii îmbie la joc, femeile fiecărei cete îşi iau tîrnoslivul şi se prind în dans, alcătuind treptat cîteva largi cercuri de dansatoare.

În cele din urmă pomii sînt despuiaţi de podoabele care se împart între vecine şi copii.

Totul durează aproximativ două ore, după care se dă de pomană din prisosul rămas ţiganilor care mişună în preajmă.

Jocul se domoleşte treptat, se strîng din nou în legături merindele şi băutura şi întreaga adunare numărînd cîteva sute de femei şi copii se încheagă în cîteva şiruri care se îndreaptă, fiecare cu muzicanţii lor, de această dată pe drumul de întoarcere spre uliţele şi casele lor.

Pe cîmpul izlazului au rămas resturile ospățului și cioturile tîrnoslivilor, iar jgheabul fîntînii, încărcat de lumînări, e lăsat să poarte luminițele încredințate firului apei, poamele și bănuții aruncați în apă...

Cu aceasta, apele au fost slobozite. Este de remarcat lipsa totală a bărbaților ca și a slujitorilor bisericii, această secvență a sărindarului avînd un caracter cu desăvîrșire laic și femeiesc.

III. Spargerea sărindarului de obște. Într-un alt film, am înscris pe peliculă secvența finală a "spargerii sărindarului de obște" din Desa, în zilele de 24 și 25 oct.1968.

Această parte a obiceiului este un mare ospăț, care se desfășoară simultan în cadrul fiecăreia din cetele de sărindar din toate ulițele satului, reunind bărbați, femei și copii. Ospățul bogat cu lăutari, cu cîntec și joc, se întinde aproape neîntrerupt începînd din amiaza primei zile pînă în amurgul celei de a doua zi a petrecerii.

Nici de la acest ospăț cu mesele așezate laolaltă în plină uliță, în preajma unei fîntîni, nu lipsesc mici pomișori ai vieții, care împodobesc mesele încărcate cu merinde și băutură.

După "momentul" citirii pomelnicului viilor și morților cetei de către slujitorul bisericesc, petrecerea continuă într-o atmosferă cu desăvîrșire laică. Este un îmbelșugat ospăț obștesc între vecini și rudenii, încheindu-se în după amiaza celei de a doua zile cu o mascaradă generală izbucnind din ulițe și afluind spre piața centrală a satului, unde în cele din urmă se întîlnesc și evoluează dansînd laolaltă toate cetele de sărindar care își încheie astfel ciclul anului spre a se re-face, în primăvara următoare.

Măștile care apar în alaiul fiecărei cete, și îndeosebi cele închipuind bătrîni bărboși, simulează desigur prezența printre cei vii, în plină exuberanță petrecăreață și a înaintașilor stră-

moşi răposaţi, tot timpul socotiţi prezenţi laolaltă cu cei vii. Căci viii şi morţii se amestecă în sărindarul de obşte într-o strînsă împletire de generaţii, aceasta fiind principala semnificaţie a obiceiului ce constă în petrecerea copioasă a celor în viaţă simţind în permanenţă alături prezenţa celor răposaţi.

Această parte a obiceiului presupune negreşit şi o implicită sărbătoare tradiţională a prinosului roadelor anului.

Dar ce s-ar putea spune succint pentru interpretarea elementelor constitutive şi a **structurii** acestui complex scenariu ritual-ceremonial al Sărindarului de obşte ?

Aş sublinia că în subtextul acestui scenariu,care se menţine necontenit la hotarul dintre Sacru şi Profan, stăruie,în esenţă, o foarte vie mitologie a cultului strămoşilor,dominată de o puternică credinţă în unitatea obştii, a neamului şi a şirului neîntrerupt de generaţii.

Este de remarcat transparenţa simbolismului arhaic şi a orizontului mitic şi ritual din care izvorăsc semnificaţiile simbolice ale unor principale aspecte şi elemente precum: ciclul anual repetitiv al obiceiului; rolul oarecum preponderent al femeilor şi îndeosebi rostul bătrînei purtătoare a sărindarului fiecărei cete; locul şi rolul apei purificatoare (apa matinală de pomană) şi al apei liminale, din marginea satului, căreia i se încredinţează lumînări, poame şi bănuţi; prezenţa bogată a pomilor vieţii, mari şi mici; ospăţul obştesc cu familiile înglobate în gruparea pe vecinătăţi şi rudenii; măştile strămoşilor,din final. În toate acestea stăruie şi se desprinde tîlcul legăturii neîntrerupte de neam şi al perindării generaţiilor reîmprospătate în fiecare an.

Aş menţiona aici această observaţie principială a lui M.Eliade: "Un simbol îşi eliberează mesajul şi-şi îndeplineşte funcţia chiar cînd semnificaţia sa scapă <u>constiinţei</u> (s.a.)"[1].

De altfel M.Eliade ne furnizează şi aceste sugestive constatări: "Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de 'contemporaneitatea'

folclorului: de multe ori, credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decît cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile 'clasice' greacă şi romană. ... Cercetări sistematice în domeniul paleoetnologiei româneşti sau balcanice sînt încă de făcut; a fost totuşi dovedit că un anumit număr de elemente culturale preindo-europene şi paleo-indo-europene s-au conservat aici mai bine decît oriunde în Europa (excepţie fac poate Pirineii şi Irlanda)[2]".

Încercînd să descifrăm semnificaţia "sărindarului de obşte", trimitem - nu întîmplător - şi la primele pagini din cartea demult clasică a lui F.de Coulanges despre Cetatea antică, în care, privind tradiţiile indoeuropene ca temelie a vieţii de familie, F. de Coulanges se referă la străvechimea cultului morţilor scriind: "Se găseşte acest cult al morţilor la elini, la latini, la sabini, la etrusci; îl regăsim de asemenea la arienii din India. Imnurile Rig-Vedei fac menţiune despre el.Cartea Legilor lui Manu vorbeşte despre acest cult ca despre cel mai vechi pe care l-au avut oamenii. ... Aceste idei şi aceste rituri sînt tot ce poate fi mai vechi în rasa indoeuropeană şi sînt de asemenea ceea ce a fost cel mai persistent"[3].

F.de Coulanges ne sugerează însă,în mod cu totul nesperat, şi o ciudată posibilă apropiere etimologică, la care se cuvine desigur să medităm, chiar dacă nu putem vorbi de o strînsă legătură directă între trecutul atît de îndepărtat, multimilenar, al străbunilor indoeuropeni şi simplii ţărani ai zilelor noastre din satele noastre dunărene. Căci F.de Coulanges scrie de asemenea: "Acest cult era acelaşi în India ca şi în Grecia şi Italia. Hindusul trebuia să ofere manilor ospăţul pe care îl numea SRADDHÀ. ... Hindusul credea că în clipa cînd oferea acest ospăţ funebru, manii străbunilor veneau să se aşeze alături de el şi luau hrana care le era oferită. El credea de asemenea că acest ospăţ pricinuia

morţilor o mare bucurie. Cînd SRADDHA e făcut după rituri, străbunii celui ce oferă ospăţul simt o satisfacţie nesăţioasă"[4].

E poate prea mult să evocăm Legile lui Manu vorbind de Sărindarul de obşte din Desa şi din celelalte sate din preajma Calafatului, dar negreşit că o legătură, pierdută peste negura veacurilor, există între străvechiul SRADDHA şi tradiţionalul SĂRINDAR de obşte din Desa, a cărui etimologie restrînsă la filiera creştin-bizantină e totuşi prea săracă faţă de frenezia păgînă a ospeţelor obşteşti care cuprind în fiecare an pe actualii urmaşi indoeuropeni ai traco-geţilor romanizaţi din părţile cotului cel mare al Dunării, de la Calafat ...

De altfel nu trebuie uitat că ne aflăm aci la numai cîţiva kilometri de marea necropolă din epoca bronzului de la Cîrna, unde au fost găsite micile statuete feminine ale căror poale vîrstate se aseamănă izbitor cu zăvelcile pe care oltencele dunărene purtătoare ale sărindarelor de obşte le-au ţesut de veacuri în argelele lor pînă în zilele noastre, dacă nu chiar şi astăzi ... (Asemenea zăvelci apar - oarecum ostentativ şi poate nu întîmplător - şi în alaiurile finale din filmul "Spargerea sărindarului de obşte" din Desa!)

SĂRINDARUL DE OBŞTE e astfel un obicei tradiţional cu un amplu scenariu ritual-ceremonial, bogat în sugestii despre străvechimea şi continuitatea poporului român.

NOTE

1 M. Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-han, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 198o, p. 182.

2 Ibidem, p. 191.

3 F. de Coulanges, La cité antique, Paris, Hachette, /1927/, p. 17. (Vezi şi E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris, Les éditions de minuit, 1969, I, p. 171-179).

4 F. de Coulanges, op.cit., p.18.

VECHIMEA, CONTINUITATEA ŞI UNITATEA TIPOLOGICĂ A COLINDULUI LEULUI
(Constantele scenariului narativ)

Ion Moanţă

Dacă în domeniul larg al culturii poporului nostru se poate argumenta cu prisosinţă trinitatea: vechime-continuitate-unitate, noi dorim să urmărim acest triptic numai la nivelul unei specii folclorice - colinda, iar în cadrul acesteia numai la un singur motiv - cel al leului prezent în numeroase variante - 111[1].

Vechimea acestui motiv a fost demonstrată în studii temeinice folclorice şi etnologice de personalităţi de seamă ale culturii româneşti: A.Fochi[2], O.Buhociu[3], M.Brătulescu[4].

In studiul: "Colindul leului - moştenire clasică şi creaţie românească" A.Fochi subliniază: "Ceea ce au adus toate cercetările de pînă acum, indiferent de spiritul în care au fost întreprinse şi de scopurile urmărite, este concluzia unanimă şi definitivă despre extrema vechime a obiceiului şi implicit şi a genului, colindul putînd fi legat, în aceste locuri,de unele fenomene paralele din antichitatea daco-română"[5].

In ceea ce priveşte continuitatea şi filiera de răspîndire, studiul citat concluzionează: "Colindul leului, ca motiv literar, poate fi considerat o bună şi dreaptă moştenire a noastră din lumea clasică daco-romană; tradiţia clasică s-a păstrat şi s-a reîmprospătat în memoria poporului datorită mitului lui Samson, pentru care sugestii puteau veni, mai puţin pe calea directă a Bibliei, cît mai ales pe calea reprezentărilor plastice, foarte numeroase în mediul ţărănesc. Aceste sugestii puteau veni,fie prin

filieră bizantină, lucru mai firesc întrucît ţine de situaţia noastră specific sud-est-europeană, fie prin filieră occidentală, mai tîrziu, într-un moment de reînnoire generală a formelor culturii româneşti în secolul al XVIII-lea"[6].

O.Buhociu, bazîndu-se în argumentaţia sa pe studii de etnologie comparată, identifică originea cultului leului în epoca neolitică: "Pe de altă parte, leul ne pare o moştenire culturală preistorică, înţeleasă ca simbol magic şi nu prin contact emoţional direct, căci leul nu aparţine faunei carpatice,dar şi în această situaţie simbolul este extrem de vechi, căci este atestat, adică materialul se cere interpretat ca atare, cel puţin în cultura neolitică, cum susţine K.Lindner, iar Frobenius vorbeşte de asemenea de trăirea simbolică a leului şi a leopardului de către vînători mahalbi"[7].

Analizînd motivul leului în contextul colindelor de vînătoare şi determinînd sensurile întruchipate de leu, M.Brătulescu întrevede de asemenea unele vestigii de cultură străveche: "Foarte probabil că tipul /leul cu funcţie de peţitor agresiv/, care permite "recunoaşterea unor vestigii de matriarhat, păstrează o relaţie şi cu problema exogamiei"[8].

Faţă de aceste aprofundate contribuţii ştiinţifice la interpretarea şi încadrarea tipologică a colindului leului, fundamentate pe cercetări şi studii de artă, istorie, estetică şi etnologie, pentru a desprinde originalitatea şi vechimea bimilenară a acestui dens poem eroic, identificînd motivul în vestigii de artă clasică romană pe teritoriul patriei noastre - A.Fochi - sau ale culturii neolitice - O.Buhociu, noi tindem să argumentăm permanenţa şi unitatea remarcabilă a acestuia în timp şi în spaţiu pe întreg teritoriul românesc.

Pentru aceasta ne-am propus să analizăm un corpus de 111 variante ale colindului leului, evidenţiind unitatea tipologică a

acestora, o anumită constantă a momentelor şi a locului acţiunii, a atributelor personajelor şi a relaţiilor dintre acestea. Textele provin din toate zonele ţării, cu o mai mare frecvenţă din Transilvania, de unde avem 85 variante. Intre acestea se află 37 texte din Hunedoara, 17 din Bihor şi 31 din alte puncte ale acestei provincii, apoi 13 texte din Muntenia, 4 din Moldova, 7 din Dobrogea şi 3 din Oltenia. Ocurenţa motivului nu este uniform repartizată, reflectînd nu o situaţie proprie a realităţii folclorice,ci mai degrabă a uneia de culegere şi publicare a colindelor. Dar, oricare ar fi frecvenţa lui, considerăm că numărul colindelor centrate în jurul simbolului leului este mai mare,şi de asemenea corpusul acesta formează doar o bază de lucru,el putînd fi amplificat şi dezvoltat în viitor. Totodată numărul sporit de variante pe care le avem nu schimbă clasificarea operată de M.Brătulescu[9], adică tipul 1, cunoscut prin titlul "Dăliman şi soru-sa", este tangenţial colindului clasic; în variantele acestuia (şi în unele balade) leul este în postura de peţitor agresiv răpind sora ciobanului. Tipul 2, care se centrează în jurul disputei dintre june şi leu asupra dreptului de stăpînire a muntelui, reprezentat de 14 variante, cu 9 mai multe decît în studiul amintit, este răspîndit numai în Bihor şi Hunedoara[10].

Tipul 3, format de un grup de variante în care leul este înfăţişat răpind sora junelui în timp ce el e plecat la vînătoare,îl asociem tipului clasic, ca fiind doar o motivaţie a acţiunii mirelui. In atenţia noastră stă acest colind al luptei junelui cu leul, reprezentat de un număr de 94 de variante, înregistrate din toată ţara şi extinzîndu-se pe o perioadă de mai bine de 12o de ani, de la prima variantă publicată de către At.Marian Marienescu în 1859 şi pînă în prezent.

Cu toată varietatea şi nuanţarea stilistică de la o variantă la alta, în mai toate este vorba de o întreprindere curajoasă,

voinicească a junelui, mirelui, deci tînărul necăsătorit, în a se "măsura" cu leul, "de a se alege de viteji", etalînd în fața părinților și comunității sătești calitățile ce-l recomandă unei apropiate căsătorii. De fapt este o <u>probă</u> care se mai întîlnește și în cîntecul nașului, la nivelul textului, ori la cel al obiceiului, în cîntecul lăcății sau nevesteasca. In toate variantele nucleul narativ, scenariul acțiunii mirelului, cu unele accente dramatice, este reductibil la trei momente care cunosc o tratare poetică diferită la nivelul microsecvenței în sensul de a fi lapidare sau cumulative în elementele narative și descriptive.

Acestea sînt: I. Junele pleacă la vînătoare - luptă (în prealabil își pregătește armele, calul); II. Intîlnind leul îl provoacă la luptă, îl învinge și îl aduce acasă legat, nevătămat; III. Oamenii, comunitatea sătească îi admiră curajul, îi fericesc mama. Dar să exemplificăm acest minunat poem alegoric ce se cîntă la casa tinerilor neînsurați, cu una dintre cele mai restrînse variante, alcătuită numai din 24 de versuri cuprinzătoare a întregii scheme expuse:

Junel calu-și potcovește,
<u>Junelului bunu</u>
De grea cale se gătește,
Să mi-ș plece de-a vînare.
Sus la vîrful muntelui,
Dete-n urma leului.
Cît fu ziua cea de vară
Tot pe urmă se ducea-re.
Cînd fu colo către seară
Găsi leul d-adormitu
Sub un spin mîndru-nfloritu.
Florile l-au năpăditu,
De s-a scăpat d-adormitu.
Junel sta și cugeta-re.

Pînă Junel socotea-re,
Leul din somn se trezea-re.
Iar Junel se-mbărbăta-re,
Şi pe leu îl d-alega-re,
Jos la ţară-l cobora-re,
Lumea-n ţară-l fericea-re;
- Ferică d-aceea mamă,
Ce băiatu şi-a băiatu,
De a luat leu legatu,
Leu legat, nevătămat.

(Drăgoi, S., p.166)

Discursul narativ, scenariul acţiunii este asemănător mai tuturor variantelor, numai cu diferenţieri de la un grup de variante la altul, de motivaţii, de dezvoltări diferite cantitativ, ale unor segmente şi părţi ale naraţiunii sau ale descrierii. Intr-un număr de 34 variante junele îşi pregăteşte calul şi armele şi pleacă la vînătoare fără a-şi motiva,la nivelul textului, acţiunea sa, dar vitejia lui e subînţeleasă. Intr-altele este asistat de mamă (16 variante) ori de soră (o variantă) cărora trebuie să le dezvăluie scopul pregătirii lui - lupta cu leul. O altă motivare a întreprinderii junelui este că în lipsa lui leul a coborît în grădinile lui sau ale împăratului făcînd mari stricăciuni, uneori răpindu-i sora (24 texte). In 17 variante împăratul este cel care strigă să se afle un voinic să-i aducă leul legat, ori în altele (4) tocmai junele cere să meargă în locuri neumblate pentru a-i aduce leul nevătămat. Seria de motivaţii sau argumentările şi dezvoltările unor momente ale acţiunii constituie ecoul şi rezonanţe determinate istoric în receptarea mesajului colindei. Dar dincolo de acestea trebuie întrevăzută unitatea tematico-tipologică a întregului ciclu, care constă nu în circulaţia şi difuziunea unui text luat ca model, ci în structura scenariului ce se

individualizează, de la un grup la alt grup, de la o generaţie la alta, unitar în componentele lui, dar variabil în nuanţare stilistică şi preferinţă pentru amănuntul relevant. Iată cum în cazul descrierii unor momente şi secvenţe ale scenariului există aceste diferenţieri stilistice, spre exemplu în pregătirea calului:

Sus la viţa vinului,
La umbra gutîiului,
Şade-un voinic, odihneşte,
Şi calul şi-l potcoveşte.

(Viciu,A., p.138)

Sub cer roş de răsărit,
Mîndru pomu-i d-înflorit,
Dar sub umbra pomului
Şede-un june,hodineşte,
La murguţ îmi potcoveşte,
Cu potcoave de molotru,
Cuńele de sîrmă-ntoarsă,
Care-mi prind bine la coastă
Şi la drumuri dîmburoase.

(Bartók,B.,Melodien,p.124)

In variantele muntene acest moment este tratat în genul baladei:

De căpăstru mi-l lua
Ş-afară că mi-l scotea,
De parmac că mi-l lega,
De parmacul grajdului,
Cu ţesala-l ţesăla,
Cu giubeaua mi-l ştergea,
Frumos şeaua-i aşeza.

(Vulpescu,M., p.145)

La o lectură atentă a textelor se desprinde şi o apropiere nuanţată a acestora de modelul unor specii fololorice pentru marile provincii istorice; astfel pentru unele momente descriptive din variantele din Muntenia,Moldova, Dobrogea, se resimte o asemănare stilistică cu a baladei,iar momentul înfruntării dintre june şi leu este tratat în cele din Transilvania, mai apropiat de modalitatea basmului.

Dar trebuie subliniat că în afara acestor diferenţieri fireşti există o serie de constante fundamentale pentru toate variantele:

- locul şi modul de pregătire a junelui pentru vînătoare reînvie o atmosferă vitejească din obştea sătească cu unele suprapuneri de viaţă medievală;
- armele frecvente sînt arcul, săgeata, sabia, suliţa, (puşca), dar forma de înfruntare este tot "lupta dreaptă";
- locul unde se află leul, sus la munte, unde este totdeauna găsit adormit, este dominat de fabulos;
- înfruntarea dintre june şi leu rezolvată după aceleaşi canoane ale învingerii binelui asupra răului, evidenţiază virtuţile şi bărbăţia junelui;
- comportarea demnă, eroică a junelui,care nu-şi ia prin surprindere adversarul, ci dimpotrivă îl îndeamnă să-şi aleagă forma de luptă;
- prinderea şi aducerea la ţară a leului viu,nevătămat;
- încununarea reuşitei voinicului prin admiraţia ce i-o acordă concetăţenii,mama,sora, logodnica;
- sensul profund uman, semnificaţiile matrimoniale şi de felicitare - sînt cîteva dintre locurile comune ale acestui ciclu de colinde.

Un portret sau o descriere a tînărului lipsesc din colindă, el se relevă numai prin reuşita acţiunii şi eroismul înfruntării cu leul.

Atributele leului - îndeobşte - "un cîne rău" şi mai ales că "pradă şi jefuieşte", că e în stare să mînuiască şi să-şi aleagă armele de luptă, asimilat astfel unui personaj de basm, îl fac un adversar de temut pentru "mirel". Din evidenţierea acestor trăsături comune care se regăsesc în cele 94 de variante ale colindului, a structurii tipologice comune, a existenţei unui scenariu în mare unitar, din modalitatea de rezolvare a conflictului şi a realizării poetice deosebite, de o mare şlefuire artistică, reiese că acest ciclu de colinde avînd ca emblemă leul este unitar din punct de vedere al răspîndirii geografice pentru întreg spaţiul românesc. De asemenea avînd ca punct de plecare varianta din culegerea lui At.Marian Marienescu din anul 1859 şi pînă la cele mai recente înregistrări, deci pe o perioadă de mai bine de 12o de ani, se poate constata o apreciabilă continuitate, ce implică o existenţă anterioară îndepărtată şi bine cimentată. Această unitate structurală relevată de toate variantele româneşti atestate ne îndreptăţeşte să subliniem ideea că avem de a face cu un motiv românesc propriu, cu o vechime extremă, continuînd să vieze în forme preluate de-a lungul generaţiilor pînă în contemporaneitate. Indiferent de zona în care a fost întîlnit motivul colindului leului - Transilvania,Muntenia,Oltenia,Banat,Dobrogea,Moldova, reiese din analiza acestui corpus că există o mare unitate structurală atît în ceea ce priveşte compoziţia fiecărei colinde în parte, cît şi a tuturor la un loc. Frecvenţa deosebită a colindului leului în repertoriul cetei colindătorilor, largă difuziune teritorială, sensurile profunde ce le întruchipează în concordanţă cu fizionomia spirituală a poporului nostru, vorbesc fără tăgadă de o remarcabilă permanenţă şi continuitate culturală pentru toţi fiii neamului românesc. Referindu-se la specificul colindului leului în cadrul folclorului nostru A.Fochi notează: "Prin vechimea sa milenară şi prin legăturile sale cu cultura mondială ca şi prin aleasa realizare artistică, colindul leului se plasează printre

cele mai importante creaţii artistice ale poporului nostru, făcînd parte din fondul de aur al "universalelor folclorului românesc"[9].

NOTE

1. Amzulescu, I.Al., Ciobanu, Gh., Vechi cîntece de viteji, Bucureşti, 1956, p.27, Fgr.18o3 a, "Pleacă june la vînatu", Ion Zgîrcea, 29.a., Crăciun Pasc, 4o a., sat Peşteniţa, Hunedoara, Culeg. Cocişiu Ilarion, 22.X.1933. Antologie folclorică din ţinutul Pădurenilor (Hunedoara), Ed.Muzicală, 1959, îngrijită de Emilia Comişel, p.38, mgt.5o3 l, "Leuşeriu s-o plecat", Ticula Aron, 58 a., Ticula Arsene, 31 a., sat Goleş, culeg.O.Bîrlea, 1955; p.47; fgr.14489 b, "Cea tufă de mălin verde", Bobora Viorel şi grup, Bunila, culeg. O.Bîrlea, 1951; p.5o, fgr.14213 a. "Pleacă june la vînat", Costea Viorel, 17 a., şi grup. Lelese, culeg. Cocişiu, II., 195o. Bartók Béla, Cîntece poporale din comitatul Bihor, Bucureşti, 1913, p.229, "Su' roşu di răsărit", Vaşcău, Bihor; p.235, "Mere mirele-a vînare", Beiuş, Bihor. Bartók Béla, Ethnomusikologische schriften faksimilenachdrucke.IV Melodien der Rumänischen colinde (Weihnachtslieder) Editio musica Budapest, 1968, p.122, "Strigă doi mari împăraţi", Nucşoara, Hunéd.p.123, "Şede-on june, hodineşte", com.Rîu de mori, Huned., p.124, "Şede-on june hodineşte", com.Rîu de mori, Huned., p.124, "June calu-mi potcoveşte", sat Păucineşti, Huned., p.126, "La porţile la-mpăratu", Săvîrşin, Arad; p.127, "Pleacă juni la vînat", sat Păucineşti, Huned., p.131. "Mere mirele-a vînale", Beiuş Bihor; "Hai mirelu tînărelu", Budureasa, Bihor; "D-îndi mîi, mirel, uăile ?", Tăşad, Bihor. Bradu, Ion, Din folclorul obiceiurilor bihorene, Oradea, 197o, p.218. "Hai, mirelu-i tinerel". Laza Constant a Mitri, 65 a., Budureasa, 24.I.1968, p.23o, "Celui mirelu-i tinerel", Colţa Pascu, sat Cărăsău; p.231, "Cel mirelu-i tinerel", Coroianu Simion Boca, 75 a., Nojorid, 26.6.1968. Bîrseanu, Andrei, 5o de colinde, Braşov, 1895, p.37, "Voinic calu-şi potcovia", George Vodă Tohanul Vechi. Brăiloiu, C., Comişel, Em., Găluşcă-Cîrsmariu, Tatiana,

Folclor din Dobrogea, Minerva,1978,p.41-43,"Leul", Tănase Chideuţă, Măcin,Radu Văidămaru,Tulcea; p.43, "Leul",Gheorghe Moise,Topolog, Tulcea; pg.44, "Leul", Ana Comăniţă, Iacob Curecheanu,Casimcea, Tulcea. Breazul,George,Colinde,Bucureşti,1938,p.165-166,"Leroi-leo, leroi Doamne,leo", Muntenia; p.173-175, "Ler-mi, ler-mi tinerelu", Transilvania. Burada,T.T., O călătorie în Dobrogea, 188o, "Iar Vasile Făt-frumos"; p.85-88.Candrea,A. I., şi Densusianu O.,Poezii populare din diferite regiuni locuite de români,Bucureşti,19o9, p.7o leul peţitor abuziv ; Cine m-a dat dorului,Alba Iulia,1972 p.94-95, "Junelui,junelui bunu", Maria Stănilă, Tărtăraia,com. Săliştea,jud.Alba. Cocişiu,Ilarion,Folclor muzical din Tîrnava Mare Sighişoara (f.a.) p.433, "Leu legat", Zaharia Vorvora, 25.a., Ion Micu, 28 a., Albeşti, 8.X.1935. Culea,D., Apostol, Datini şi muncă, I,II,Bucureşti,1944,p.74-75: "Mire acasă că-mi venea-re", transcris George Breazul. Daulu,Teodoru,Colindi şi cîntece poporali, Arad, 189o, p.42, "Mirelu, tinerelu, leru" (din părţile Bihorului). Densusianu,Nicolae, Vechi cîntece şi tradiţii populare româneşti,Ed Minerva, 1975, îngrijită de Ionel Oprişan, p.8, "Lupta junelui cu leul",com.Bărăganul, jud.Brăila trimis N.Simionescu,1 mai 1896; p.213; variantă tot din aceeaşi localitate; p.9: "Lupta junelui cu leul" cules de la Dobra Burtoiu,4o a., jud.Constanţa;p.lo, "Lupta junelui cu leul", trimis de Grigoriu Crăciunaş, cules din Ciubanca, jud Cluj,27 sept.1896; p.213, variantă,culeasă de la Ioan Hanta, lo6 a., com.Zam, Huned.; p.11, "Lupta junelui cu leul" trimis de Ioan Anghel, cules de la Simion Perişan,sat Dragosloveni,jud.Vrancea; p.214; variantă,Tercheşti, com.Urecheşti, Vrancea. Drăgoi, Sabin, Monografia muzicală a comunei Belinţ, Craiova (f.a.) p.56: "Colinda leului" - Strigă-mi,Doamne,cine-mi strigă",Drăgoi,Sabin, 3o3 colinde cu text şi melodie,Craiova,Scrisul românesc,(f.a.); p.14, "Strigă-mi,Doamne,cine-mi strigă", Lipova,Arad; p.27, "La porţile lu-mpăratu:, Săvîrşin, Arad; p.52, "La poarte lui împăratu" Ilteu,Arad; p.89, "Zace leul d-adormitu", Leşnic,Hunedoara; p.115

"June calu-şi potcoveşte", Brîznic, Huned., p.133, "Şade-un june şi-odihneşte", Orăştie, Huned.,p.137, "Junel calu-şi potcoveşte", sat Vaca,Hunedoara;p.142,"Pleacă june la vînat", Ponor,Hunedoara; p.166, "Junel calu-şi potcoveşte", Cărăstău, Huned.; p.175, "Luai urma leului", Petreni,Huned.; p.212, "Leu la ţară-şi coborî-re", "Cioara de jos,jud.Alba; p.22o, "Junea pleacă la vînat", Blandiana, jud.Alba. Dumitraşcu,N.I., Colinde, Sibiu,192o,p.24-27, "Hai ler oi Doamnele", Gîldău-Jegălia,Ialomiţa. Folclor din Moldova,vol.I., Costăchescu,Mihai, Cîntece populare româneşti,p.24o, "Strigă,strigă,d-împărat", de la C.Luchian, Dobreni,jud.Neamţ. Folclor din Muntenia şi Oltenia,vol.III., Marin Buga,Folclor de pe Argeş,p. 726: "Cînd dă soarele-nspre seară" (din zona Cîmpulungului).Folclor din Transilvania,vol.I, 1962, Şerb, Ioan, Cesereanu,Domiţian,Folclor din Tara Zarandului,p.87, A leului "Mirel calu-şi potcovea", Trifan,Gheorghe,73 a., 1959, Tisa,jud.Arad; vol.III, 1967; Ilieşu Justin, Poezii şi basme populare din munţii Rodnei,p.238, Colindul junelui,Alexandru Vîrtic, Maieru,Bistriţa-Năsăud,192o. Folclor poetic, 1967, Constantin Clemente, Poezii populare din regiunea Hunedoara,p.116,A leului Igna Gheorghe Nic., Sîntuhalm, Deva - Hunedoara; p.117,"Leu la ţară-şi scoborîre",Tîrlea Vasile,Cioara, Orăştie; Folclor poetic din regiunea Braşov - Mureş,p.138, Colinda leului", Gorea Filip, 64 a., Crăieşti,jud.Mureş. Frîncu,Teofil şi Candrea,George,Românii din Munţii Apuseni (Moţii), Bucureşti 1888,p.195: Colinda leului (din cuprinsul Munţilor Apuseni).Haşa, Gligor, De la Haţeg la Zarand, Deva 1969.p.43, "Joinelul" Leon Ioan 76 a., Mesteacăn,jud.Hunedoara,culeg.Trifescu Petru,elev clasa VIII-a. Herseni,Traian, Forme străvechi de cultură poporană românească,Editura Dacia,Cluj-Napoca,1977,p.142-248, (aminteşte de existenţa colindului lupta junelui cu leul în Tara Făgăraşului). Jarnik, U.I., Bârseanu,A., Doine şi strigături din Ardeal,Bucureşti 1968, Ed.Fochi,A., p.537,"June calu-şi gătea",culeg.Folea,Nicolae,

clasa V-a, Sat Lupu,jud.Alba,1863; p.932, "Ion d-alcaş mare",culeg. Preoup,Vlase,cl.VII-a,Maioreşti,jud,Mureş,1863.La luncile soarelui, Antologie a colindelor laice,Ed.Brătulescu M., Buc.1964,p.69; fgr. 8328 a, "Pleacă june-n-to vînatu", Maduşa Traian, Almaşi - Săliştе, Hunedoara,culeg.Paula Carp, Tib.Alexandru,11.III.194o, Bucureşti, p.71, fgr. 6842 a, Pleacă june la vînatu Oprean Viorel,Alic Pătru, Valea lupului, Huned., culeg.Cocişiu Il., 19.VII.1938; p.75, fgr. lo272 d, "Strigă-un dalbuţ de-mpărat", Carol Suiaga, Lăpuşnic,Hunedoara,Cocişiu Il., 19.VIII.1946. Marienescu,At.M., Poesia popurala Colinde.Pesta,1859,pg.36, Junele şi leul, din Dobra; Poezii populare din Transilvania,Ed.Minerva 1971,p.578, "Leul rău" din Bocşa, Caraş-Severin; variantă de la Achim Crăciun, Lipova,jud.Arad. Medan,Virgil, Cînteoe epice, Cluj-Napoca,1979,p.186,"Mirelu şi leu, Petru Tonca,58 a., Vărăceni,Bihor,11.VII.1978.Mihalcea C.Gh. La fîntîna de sub deal.Folclor poetic nord dobrogean,Tulcea,1971 p.43, "Leul, (colind de voinic).De la Coman Constantin,16 a., Ostrov, jud.Tulcea,5.I.1967. Mîrza,Traian, Folclor literar din Bihor Ed.Muzicală,1974,p.128,Cel mirelu-i tînărelu Mîndru Marian,64 a., Rotaru Nic., 49 a., Cărăsău,oct.1968; p.129, "Cel mirelu-i tînărelu", Cişmaş Gh., 54 a., Popan Petru,47 a., Miersig,feb.1966; p.129, "Pogorît-o, pogorît" Bar Petru,63 a., Delani,apr.1969. Mohanu,Constantin, Fîntîna dorului. Poezii populare din Ţara Loviştei, Bucureşti 1975, p.56, "De cînd leul plaiu-şi ţine", Ungureanu I.Gh. 36 a., Brezoi,jud.Vîlcea. Neagu,Gh.I., Colinde din Ialomiţa, Roşiorii de Vede,1946, p.58, "Leroileo leroi,Doamne", Gheorghe Vişan, 68 a., 1932, Grădiştea,jud.Ialomiţa.Pamfile,Tudor, Sărbătorile la români.Crăciunul,Bucureşti,1914, p.82; "Voinic ce prinde leul", D.Leşu,com.Mihai Bravul, jud.Brăila;p.83: "Strigă,strigă d-un împărat",com.Arefu,Argeş, culeg.C.N.Mateescu.Popovici I.Vasile, Cîntece (colinde) de Crăciun şi Anul Nou din judeţele Dîmboviţa şi Ialomiţa,Bucureşti,1934,p.72: "Leroi,leroi,Doamnele",Cosîmbeşti,

jud.Ialomiţa,Precup,Emil, Păstoritul în munţii Rodnei,Cluj,1926, p.41,43, Leul peţitor abuziv Riegler-Dinu,Emil, Das Rumänische Volsklied, Berlin,194o,p.11o: "Mere mirele-n vîna-le".Sarca,V. De la noi de la Bihor,Oradea,197o,p.24: "Cel mirelui tinerel",cuIeg.Costea Veturia,Cărăsău,jud.Bihor,Tibolt,Schmidt, A hazai oláhság Kolidaköltészate, Budapesta,1913,p.22-25; din Bozeş,Huned., din Ciubanca, jud.Cluj.Ugliş-Delapecica, Petre,Poezii şi basme populare din Crişana şi Banat,Bucureşti,1968,p.4: A leului, Colinda lui Mirea,Rus Indrei,75 a., Gurahonţ,jud.Arad. Velcu G. Nicolae,Colinde,cîntece de stea, Caransebeş,1927,p.8: "Strigă-mi, Doamne, cine-mi strigă ?".Viciu,Alexiu, Colinde din Ardeal,Bucureşti,1914,p.58: Leu ori smeu , Mihai Moldovan, Cicu din Cîmp; p.138: Lupta voinicului cu leul, Fraţii Ordean,Romos,Huned., p. 139: Lupta voinicului cu leul,I, Bian, Soroştin, Sibiu,p.139-14o: Lupta junelui cu leul Comunic.Ben Suciu,Tara Haţeg,Huned.,p.14o: Lupta junelui cu leul, A.Ionaş, Clopotiva,Huned., p.141:"Junelul" comunic.Rom.Rimbaş,stud.Brad,Huned., p.143: "Pînă-i Ion la vînat", Nic.Secăşan, Broşteni,Caraş-Severin. Vulpescu,Mihail, Cîntecul popular românesc,Bucureşti,1935,p.145: "Leul", Mişu Mitoi Pop, com.Lupşanu,Ialomiţa."Comoara satelor", IV. (1926),nr.7-8, p. 91-92: Colindul leului,cules de la Ion Borza,I.Iosif,Homorod, Hunedoara. "Convorbiri literare",XXIV (189o),nr.5,p.446-448: "Pomenit-a împăratu", cules de V/iciu/ Alexiu. "Ion Creangă", III (191o),nr.4,p.1o5: "Strig,strigă- d-un împărat", din Arefu,Argeş, culeg.C.N.Mateescu.(Reprodus de Pamfile, p.83)."Revista de folclor", II, (1957), nr.3, p.7o-71; "Lerunda lerui Doamne", din Zam, Hunedoara,culeg.Drăgoi,S. A.I.C.E.D., Fgr.31o: "A mirelului", Mota Avram, 18 2., Moraru Avram, 3o a., Mada, Huned., H.Brauner,4.XII. 1931; Fgr.5236 a., : /Leul peţitor abuziv/, Bucşoaia,Gura Humorului, Suceava,culeg.T.Alexandru,1937; Fgr.6811 c: "Strigă Domnul din cetate", Haidu Alecu,Gura Sada, Huned. culeg.Cocişiu,Il., 12.VII.

1938.Variantă: "Pleacă mire de-a vîna"; Fgr.9134 b: "Cel mirel întinerel", Gălăşel Ioan, Săldăbagiul Mic,Bihor, Em.Comişel, 23.XII.194o;Fgr.1o198 b: /Lupta cu leul/, Ruda, Hunedoara,culeg. Cocişiu,Il., 1946; Mgt. 7o b: "Pleacă june la vînatu", Nic.Husari Cerişor,Huned., Em.Comişel,7.I.1952; Mgt.114 f: "Pleacă june la vînat", Paveliuc Viorel, Sohodol,Huned.,culeg.M.Rabinovici,26.XII. 1951; Mgt.3o3.I: "Leuşeriu-o coborît", Goleş,Hunedoara, culeg.O. Bîrlea,19o5.

2. A.Fochi, Colindul leului.Moştenire clasică şi creaţie românească, în "Limbă şi literatură", XXVI, 197o,p.99-112.

3. O.Buhociu, Folclorul de iarnă,Ziorile şi poezia păstorească,Ed.Minerva,Bucureşti,1979,p.1o7-139.

4. Monica Brătulescu,Motivul leului în contextul colindelor vînătoreşti,în REF,tom.24 (1979) 1, p.63-88.

5. A.Fochi, Loc.cit.p.99.

6. Ibid., p.6.

7. O.Buhociu,Loc.cit.,p.113.

8. Monica Brătulescu,Loc.cit.,p.76.

9. Op.cit.,p.75-87.

1o. Bartók,B., Melodien,p.131 (b,c); Bradu,I., p.218,23o, 231; Daulu,T., p.42; Medan, V., p.186; Mîrza,T., p.128,129,129; Sarca,V., p.24; R.F. II (1957) nr.3,p.7o, şi fgr.31o,9134.

UNELE ASPECTE PRIVIND REFLECTAREA IDEII DE ŢARĂ (DE PATRIE) IN LIRICA NOASTRĂ POPULARĂ

Ioan Meiţoiu

Comunicarea de faţă cere justificat un preambul, un preambu fixat pe ideea că mitologia românească pare a fi dominată de un simbol statornic: tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără de moarte. Simbolul, metafora includ justificat ideea nemuririi, firească pentru un popor cu o istorie agitată şi cu o voinţă de mare fermitate de a-şi păstra fiinţa naţională. Se desluşeşte însă din simbolul amintit nu numai nostalgia longevităţii ori chiar a imortalităţii, ci mai ales hotărîrea de a nu se îngădui imixtiuni - precum cu justeţe observa cineva - în destinul nemuririi poporului nostru.

Tot aici se includ însă şi miracolele pămîntului românesc, gestînd "o mirabilă sămînţă" cum se exprima metaforic Lucian Blaga, aceste plaiuri magnetice care sînt afectiv participante la actul dăruirilor noastre căci prin personificare, munţii şi apele, cîmpiile şi dealurile, lunca şi codrul, păsările şi florile par să îşi piardă dimensiunile lor reale, umanizîndu-se, devenind martorii şi tovarăşii istoriei, ai zilelor de bucurie sau de restrişte ale unui neam.

Coroborate, toate aceste idei şi sentimente conduc firesc către o definiţie a ceea ce numim patrie, a ceea ce numim ţară. O încercare a definirii conceptului ni-l oferă, de pildă, "Dicţionarul politic"[1], în care se arată că prin patrie se înţelege "mediul natural, politic, cultural în care s-a afirmat şi îşi desfăşoară viaţa şi lupta fiecare popor făurindu-şi propria sa istorie realizîndu-şi idealurile sale sociale şi naţionale. Patria cuprinde teritoriul, cadrul geografic, modul de trai (economic, politic, social)

al poporului, limba, cultura şi tradiţiile, valorile materiale şi spirituale create prin contribuţia generaţiilor care s-au succedat de-a lungul istoriei. Dar, "încercarea dicţionarelor de a delimita conţinutul conceptului de patrie prin expunerea seacă a cîtorva principii generale rămîne incompletă şi inoperantă în faţa multitudinii de semnificaţii pe care istoria le-a plămădit în substanţa termenului. Căci dincolo de sensurile sale sociale şi politice obiective, materializate în rolul determinant pe care îl are asupra unei grupări de oameni, comunitatea de teritoriu, de limbă, de cultură, de istorie, factură psihică, viaţă economică, obiceiuri etc., noţiunea a înmagazinat în decursul timpurilor o mare bogăţie emoţională a psihologiei şi atitudinilor indivizilor, greu de sintetizat într-o formulă"[2].

Poate că, în acest context, o contribuţie exemplară o aduce folclorul nostru, lirica noastră populară, în măsura expresivităţii sale căci mai mult decît în oricare domeniu de explorare a zăcămintelor de spiritualitate, creaţia populară exprimă o simbioză între destinul individual şi mediul natural şi social, o integrare a tradiţiei în climatul efervescent al actualităţii, astfel că exaltarea cultului marilor eroi ai acestui neam devine model de comportament în vremurile de restrişte şi expresie a istoriei într-un cadru ambiant în care "codru-i frate cu românul". Dealtfel, atitudinea omului faţă de multiplele şi variatele aspecte ale vieţii - între care un loc important îl ocupă ideea de ţară, de patrie - se reflectă în lirica noastră printr-o tematică deosebit de bogată. Intr-adevăr, "poporul a creat cîntece care exprimă concepţia lui despre rostul cîntecului în viaţa omului şi cîntece în care se cristalizează în înţelepte formulări de mare valoare generalizatoare, îndelungata lui experienţă de viaţă, gîndurile lui despre mersul lumii şi despre soarta omului. (...) Tematica

socială oglindeşte de fapt diferitele aspecte pe care le ia evoluţia năzuinţelor popprului spre libertate. Astfel avem în lirica populară cîntece iobăgeşti de protest şi de răzvrătire împotriva exploatării feudale, cîntece haiduceşti şi cîntece de înstrăinare, apoi cîntecele răscoalelor ţărăneşti. Nemulţumirea de a fi luat în armată şi ura împotriva războiului este exprimată în numeroase cîntece populare,ce în folclorul tradiţional au trăit latent în timp de pace, dar au reintrat în circulaţie, s-au îmbogăţit cu oglindirea artistică a suferinţelor cauzate de fiecare război şi au dominat, în timpul războaielor, folclorul satelor. Temele vechi de înstrăinare întîlnite în cîntecele vieţii de familie au căpătat, odată cu proletarizarea unei mari părţi a ţărănimii, variante noi [3]. Precum se observă, din amplul gen al liricii populare româneşti care - sintetizînd - poate fi distribuită tematic, într-una erotică, de înstrăinare, a naturii, socială, de haiducie, de cătănie şi război, funerară, a blestemurilor, nupţială, de joc, de petrecere, a muncii, de leagăn etc. s-ar desprinde ca profund caracteristică cea subsumabilă doinei, specie profund specifică oamenilor din aceste locuri. "Provenind, cum se presupune, de la daci, care posedau geniul poetic, doina a exprimat în veacuri capacitatea spirituală a poporului român, a cărei inspiraţie creatoare a fecundat şi transformat arta sunetelor şi a vorbirii, complectînd-o cu noi elemente stilistice şi expresive [4]. Termenul,însă, ajunge uneori sinonim cu cel de lirică fie şi numai dacă ne gîndim că eventaiul ei tematic este deosebit de bogat şi de variat căci este ştiut că pe lîngă doinele de dor, de jale, de dragoste, există doine de haiducie şi revoltă, de înstrăinare, de cătănie etc. Explicaţia constă în nota strict specifică pe care o au multe cîntece lirice româneşti, în sentimentul dominant care le susţine, alternînd asperităţile, aprofundînd insondabil puritatea simţirii, relevînd ideea statorniciei noastre în acest spaţiu carpato-danubian-pontic [5].

Aici un loc important, îl ocupă cadrul vital care se definește nu atît ca un spațiu geografic cît mai ales ca unul de profundă spiritualitate, dinamic, efectiv, participativ. Dovadă aceste fragmente selectate din culegerea "Flori alese din cîntecele poporului",Buc., 192o, întocmită de Ovid Densusianu: "Cîmpie,cîmpie Rămînere-ai pustie/Numai să-mi rămîie/Un fir d-alunel/Să mă sui pe el/Să-mi fac ochii roată/Să-mi văd țara toată/Să-mi văd ș-a mea țară/Dulce sau amară..." sau: "Pînă-i lumea nu uit eu/Țara mea și satul meu/ Mai bine în satul tău/Să bei apă dintr-un hău/Decît în țară străină/Să bei apă din fîntînă", sau: "De oi prinde a cînta/ Munții toți s-or legăna/Văile s-or tulbura/Pietrele s-or despica/ De jale și de bănat/De țara mea depărtat".

Ceea ce trebuie, însă, cu deosebire reținut - atunci cînd aducem laudă liricii noastre populare - este faptul că în această poezie își află consemnarea fierbinte, momentele de răscruce dar și de glorii ale acestui popor, forța și sensul progresist și profund uman al năzuințelor sale. Să ne gîndim la modul expresiv în care cîntecele noastre populare glorifică mărețele umbre ale străbunilor, figurile cu frunțile de jar ale bărbaților acestui pămînt, marile momente ale istoriei cum ar fi: răscoala lui Horia, Cloșca și Crișan, revoluția lui Tudor din Vladimir, anul fierbinte 1848, Unirea principatelor române din 1859, lupta pentru cucerirea independenței noastre de stat, jertfele aduse pentru întregirea patriei, cu episodul culminant al Mărășeștilor, apoi revoluția antifascistă națională armată, urmată de episodul istoric al înfrîngerii definitve a agresorilor hitleriști. Ideea că folclorul se reprezintă ca o clară oglindă a istoriei a fost formulată ca atare încă în perioada renașterii noastre naționale cînd, bunăoară,într-un articol cum este acela intitulat "Cuvînt preliminar despre izvoarele istoriei românilor" publicat în 1845, în fruntea primului nostru volum al "Magazinului istoric pentru Dacia", Nicolae Bălcescu socotea "poeziile și tradițiile populare" ca alcătuind prima din cele cinci categorii în care împărțea el izvoarele istoriei noastre.

Pe firul datelor istorice consemnate mai sus vom exemplifica evocînd, mai întîi, un episod istoric memorabil din lupta lui Avram Iancu, reflectat în poezia noastră populară: "Pe drumul Bălgradului/Merge oastea Iancului/ Iancu merge tot cîntînd,/Oastea-i urmează plîngînd./ Că-s cătane tinerele/Şi merg tot la bătăi grele/ Iancu din grai că grăieşte:/-Jale mi-i de oastea mea/,Jale mi-i şi nice prea/Că pe deal cu tulipan/Vine oastea lui Orban/ De la ea mai înainte/Vine oastea lui Axinte/Şi pe drumul despre bae/Vine şi-a lui Niculae,/Să ne scape de robie/ Şi de-acum pînă-n vecie/ Tot românul să învie,-/Şi să salte vitejeşte/Şi să lupte strămoşeşte".

Sau o altă poezie: "Om ca Iancu n-au mai fost,/C-o pus iobăgia jos/Pîn-domnii seam-o băgat,/Iobăgia c-ngropat". Iată şi o succintă evocare a evenimentelor din 1848 în Muntenia: "Aideţi, fraţi,la Mărgineanu,/Să scăpăm pe Cîmpineanu,/Bate vîntul sălciile, Trec oastea cu şăicile./Bate vîntul Şaica mare/Colonelul e călare/ Şi Magheru e pe vale./Hai! Ioane, Solomoane,/Scoboară din deal la vale,/Că păgînii ne-mpresoară/Şi ţara plînge de jale".

Dintre portretele conducătorilor iubiţi de popor, nu putea lipsi, fireşte, Cuza Vodă: "Cînd s-a-ncoronat şi Cuza/La ciocoi le plesni buza". Reforma agrară a domnitorului este cîntată în numeroase versuri populare: "Foaie verde mărgărit,/Cobori, Doamne pe pămînt/, Şi vezi Cuza ce-a făcut./ Că ne-a dat pămînt la toţi/Să nu mai fim slugi la hoţi./ Domnul Cuza să trăiască/ Si din bir să ne slăbească!".

Mai tîrziu, printre numeroasele poezii populare culese de G.Dem.Teodorescu se află şi aceste versuri în care masele au exprimat întreaga lor obidă: "Birul greu,podveada grea,/Vai de munculiţa mea/Unde merg şi orice fac/Eu de ciocoi nu mai scap". Sau: "Bate-i, Doamne, pe ciocii/Cum ne bat şi ei pe noi./ Cînd ciocoiul e-n putere,/Ne striveşte în picere,/Ne înjugă ca pe boi/ Şi ne tunde ca pe oi".

Sau acest fragment epistolar dintr-o poezie de cătănie şi război, evocînd luptele de la Mărăşeşti; "De-oi muri la Mărăşeşti/ Mor pe plaiuri româneşti/C-aşa, maică, mi-a fost dat/ In dreptate să mă bat".

Şi astfel poposim în aria fecundă a uneia dintre cele mai expresive categorii fololorice, capabilă ea singură să reprezinte într-un înalt grad valorile etico-estetice ale poeziei noastre populare patriotice: lirica de cătănie şi război. Vom apela, în context, la cîteva exemplificări, comentate succint, din folclorul de cătănie şi război dintr-o zonă premontană, aceea a Văii Jaleşului, în nordul Gorjului. E firesc să aflăm aici un astfel de zăcămînt bogat căci aici s-a aflat ca luptător alături de obidiţii pămîntului haiducul Gheorghe al Mare, în veşmînt de baladă. Aici, cei ce trebuiau să fie prinşi cu arcanul pentru a fi duşi la oaste apucau "drumul codrului", aici luptele dela Rasoviţa din octombrie 1916 trăiesc puternic în amintirile oamenilor, apoi luptele de la Muncelu, tot din 1916, sau, mai tîrziu, în cel de al doilea război mondial, actele patriotice ale unor localnici. Creaţiile înregistrate atestă această întreagă ipostază eroică.

Iată, bunăoară, un "Cîntec de retragere" din 1916, din carnetul de ostaş al sergentului Cheznoiu Nicolae unde conştientizarea drepturilor legitime asupra Transilvaniei apare ca un rod al şcolii: "Frunză verde măghiran/Eram pui mic de şcolar/Cînd luam cartea şi citeam/Că e pămînt ardelean/Cu feciorii de-ai lui Traian/ Si ne tragem toţi din neam". Cîntecele locale înserează de altfel şi unele aspecte ale luptelor ce s-au desfăşurat pe meleagurile gorjene în 1916". "Jiule, te-ai mîniat?/Vii mare şi spumegat/Şi cu sînge-amestecat/Cu brazi din munte luaţi/Şi-aduci trupuri de soldaţi/ Ce-au trecut peste Carpaţi/Să dezrobească pe fraţi". Pentru luptele de la Rasoviţa din Octombrie 1916, cînd Regimentul 17 Mehedinţi printr-un asalt eroic înfringe rezistenţa duşmană, creatorul local notează: "Frunză verde de arţari/In ziua Vinerii Mari/Luptă crîn-

Jocul Ursului, de mare vechime în cultura românească, preluare de la geto-daci, a fost integrat formelor de manifestare a carnavalului de primăvară legate de ziua Ursului sau de Martin (1-3 februarie), fiind apoi transferat sărbătorilor de iarnă. In fondul de credinţe şi superstiţii geto-dace Ursul avea un caracter de "animal sacru", provenind dintr-un "vechi simbol totemic"[8].

Jocul căiuţilor se leagă de asemenea de un fond străvechi de credinţe, general europene, referitor la cultul calului, comun popoarelor care au sacralizat acest animal.

Aceste obiceiuri relevă un evident fond unitar pe ansamblul întregii ţări privind elementele esenţiale de structură: coordonata temporală, performerii actelor rituale, recuzita, cu evidente diferenţieri zonale proprii oricărui fapt de cultură spirituală. Pentru că tocmai această varietate corelată cu unitatea de esenţă demonstrează convingător complexitatea fenomenului. De exemplu, cît de unitară ni se relevă Transilvania - ca o mare zonă etnografică - privind colindatul cetelor de feciori, şi totuşi analiza intrinsecă a fenomenului evidenţiază variaţii de multe ori la nivelul unor arii foarte restrînse. Aceste variaţii, grefate pe un conţinut şi semnificaţii comune, compun tocmai paleta largă a faptului etnografic cercetat, unitatea lui în diversitatea formelor de manifestare. Complexul fenomen folcloric pe care-l reprezintă Pluguşorul demonstrează, din cercetarea la nivelul întregii ţări caracterul său unitar în marile zone etnografice: Muntenia, Dobrogea, Moldova. Mai mult, faptul că poezia Pluguşorului neînsoţită însă de scenariul caracteristic, a fost răspîndită şi în Transilvania, chiar dacă a fost transferat momentul desfăşurării de la Anul Nou la Crăciun, cît şi funcţia, aceasta încheind aici repertoriul de colinde, fiind "mulţumita colacului"[9], argumentează în plus existenţa fondului comun de spiritualitate românească. Desigur în cadrul acestui patrimoniu comun anumite arii

etnografice se detaşează prin forme mai ample, mai fastuoase, mai pitoreşti, tradiţia acţionînd aici mai activ - printr-un mecanism intim, uşor de descifrat - spre perpetuarea lui în actualitate. Un exemplu în acest sens îl oferă Nordul Moldovei privind formele de actualizare a jocurilor cu măşti.

Cînd ne referim la dinamismul unui sistem de obiceiuri implicit afirmăm viabilitatea lui, Acest lucru este confirmat în actualitate, referindu-ne la obiceiurile calendaristice, prin două căi: I. Evoluţia acestor obiceiuri printr-un proces corelat al celor două mecanisme specifice faptului de cultură folcloric: conservarea elementelor tradiţionale definitorii şi specifice, acţiunea permanentă a procesului de inovaţie, în însuşi mediul cultural în care a avut loc geneza şi evoluţia acestor obiceiuri: satul românesc. Obiceiurile calendaristice reprezintă şi azi în viaţa spirituală a satului un efervescent "Modus vivendi". Acest proces nu se desfăşoară liniar şi uniform, ci pe baza unor criterii de selecţie care afirmă o viabilitate diferenţiată a celor două categorii de obiceiuri calendaristice menţionate anterior. Formele ceremoniale complexe desfăşurate la o dată fixă a anului calendaristic, ca obiceiurile din ciclul de iarnă sau Căluşarii, demonstrează convingător procesul dinamic care afirmă permanenta lor viabilitate. In comparaţie cu aceste obiceiuri, acele forme rituale desfăşurate la diferite date calendaristice din an, ca focurile sau ramura verde, deşi de străveche semnificaţie, îşi pierd treptat rostul lor în viaţa spirituală a satului. Putem afirma că vechile semnificaţii sînt aproape estompate, conservîndu-se în cea mai mare parte ca acte practice fără o ideaţie explicativă.

Ele reprezintă tocmai acele forme care nu s-au încadrat unui proces de estetizare care să le permită evoluţia lor de la rit la ceremonial şi spectacol. Acest proces este exemplificat

plenar de gama largă a obiceiurilor din ciclul sărbătorilor de iarnă. Deşi aceste obiceiuri au suferit unele mutaţii generate de schimbarea sistemului de credinţe care au influenţat direct schemele tradiţionale comportamentale, estompîndu-se vechile simboluri care au determinat geneza lor, ele au cîştigat totuşi în amploare şi pitoresc. Exemplul Jocul caprei şi Jocul Căiuţilor şi-au augmentat valoarea plastică a elementelor de travestire,în cazul ultimului joc şi latura coregrafică a interpretării.

Acelaşi proces caracteristic obiceiurilor de Anul Nou este propriu şi altui obicei calendaristic cu rol singular în cultura spirituală a poporului nostru, Căluşarii. Obiceiul care se conturează în elementele sale esenţiale în linii general comune, pe care se calchează o mare varietate de forme zonale, îşi afirmă şi azi viabilitatea. In etapa contemporană, Jocul căluşarilor a pierdut în mod firesc o serie din vechile semnificaţii şi simboluri, dar involuţia acestei laturi este compensată de accentuarea valenţelor elementelor de joc. Jocul, cu ineditele sale elemente coregrafice, costumaţia plastică s-au conservat şi valorificat în forme noi, care la un nivel prestigios au trecut peste graniţele ţării.

II. Dacă sub acest aspect se reliefează complexul proces de continuitate în viaţa spirituală a satului românesc a acestor obiceiuri, pe de altă parte în etapa contemporană asistăm la desfăşurarea unui alt proces,cu multiple semnificaţii şi implicaţii, cel de integrare şi valorificare a formelor de cultură spirituală ale satului în viaţa culturală contemporană a întregii ţări, In acest sens putem afirma că nici o categorie de obiceiuri nu reliefează mai generos acest proces ca obiceiurile calendaristice. Aceste obiceiuri nu numai că se perpetuează relevant în mediul cultural al satului, mai mult, ele au îmbogăţit patrimoniul de valori al culturii noastre socialiste. Prin semnificaţia mesajului lor, cognitiv,etic, estetic, rezultat al decantării unei străvechi experienţe, permanent actualizate, aceste obiceiuri reprezintă

un mijloc educativ artistic. Prin amplele acţiuni de valorificare scenică aceste obiceiuri au însă alţi parametri de funcţionalitate pentru outsider-ii mediului de cultură folcloric. Cele două ediţii ale festivalului naţional "Cîntarea României" au adus în circulaţia bunurilor culturale cele mai plastice şi spectaculoase forme de Căluşari, Pluguşor, Jocuri cu măşti din variate zone etnografice.

Succinta noastră analiză a încercat să releve printr-o selecţie de exemplificări concrete vechimea, unitatea obiceiurilor calendaristice, unitate marcată pe varietatea formelor locale, cît şi evidentul proces corelat dintre tradiţie şi inovaţie. Rezultatul acestui proces este prezenţa în cultura populară a unui bogat fond de obiceiuri calendaristice, parte integrantă a patrimoniului spiritual contemporan.

NOTE

1. T.Graur, Schimbări structurale în sistemul obiceiurilor de familie, în "Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei", 1978, Cluj-Napoca, 1978, p.431.

2. M.Pop, Obiceiuri tradiţionale româneşti, Consiliul culturii şi educaţiei socialiste, Institutul de cercetări etnologice şi dialectologice, Bucureşti, 1976, p.36.

3. O.Bîrlea, Colindatul în Transilvania, în "Anuarul Muzeului etnografic al Transilvaniei", 1965-1967, Cluj, 1969, p.252.

4. M.Pop, P.Ruxăndoiu, Folclor literar românesc, Editura didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1978, p.142.

5. P.Caraman, Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi, Iaşi, 1931.

6. N.Iorga, Histoire de Roumains et de la romanito'orientale, vol.VI, Bucureşti, 1937, p.189.

7. R.Vulcănescu, Măştile populare, Editura ştiinţifică,București, 197o,p.131.

8. Ibidem, p.llo.

9. D.Pop, Plugușorul în Transilvania,în "Revista de Etnografie şi Folclor",nr.1-2/196o.

PERENITATEA LOCUINŢEI ŢĂRĂNEŞTI ÎN CONDIŢIILE DE DEZVOLTARE ALE ŢĂRII NOASTRE

Irina Cajal-Marin

Maria-Elena Enăchescu

Puţine ţări europene se mai pot remarca astăzi printr-o atît de importantă rezervaţie de arhitectură populară ca ţara noastră. Păstrarea masivă pe tot teritoriul României pînă în zilele noastre a locuinţei ţărăneşti cu toate caracteristicile ei, mai mult, continuarea edificării acestui tip de locuinţă, atestă ataşamentul vădit al majorităţii locuitorilor din ţara noastră faţă de modul de locuire tradiţional legat de natură şi roadele pe care le oferă aceasta.

Remarcarea constantelor definitorii a unei asemenea unităţi de concepţie în menţinerea locuinţei ţărăneşti vine în genere în sprijinul conturării în primul rînd al unui mod de viaţă şi a unei mentalităţi perene decurgînd din condiţii socio-economice particularizatoare pe întreaga suprafaţă a ţării, pe care o constatăm în acest mod fidelă unor aceloraşi condiţii determinante.

Imprejurările, deci, în care apare, se constituie şi se dezvoltă locuinţa ţărănească în ţara noastră se integrează şi aici, ca oriunde în altă parte, în noţiunea "om - parte integrantă a fizionomiei geografice, ca agent activ modificator al acesteia", pentru că aşa cum bine se ştie, din paleolitic şi pînă astăzi pe tot teritoriul ţării noastre, aşezările odată constituite deveneau stabile oferind premisele posibilei perenităţi de care putem decide astăzi.

Remarcarea concomitent, a variaţiilor pe coordonate orizontale (mediu geografic, climateric, de obiceiuri etc.) şi pe

coordonate verticale (a creşterii preocupărilor de materializare a constantelor construcţiei realizată din strictă "nevoie", cu ajutorul accesoriului ce conferă plusul de valoare către acordarea superfluului necesar satisfacţiei artistice) conduc la plasarea, atît în spaţiu şi mai ales în timp, imediat palpabil, a creaţiei arhitecturii ţărăneşti în evoluţia ei. Dar cu mult înainte de a se ajunge la diferenţierile corespunzătoare unor cerinţe de trai, locuinţa legată de cultivarea pămîntului a evoluat lent, de la forme din cele mai simple, aşa cum apar schiţate începînd încă de pe Columna lui Traian, în fundalurile unora din scenele căreia, între ziduri sau palisade, apar clar imaginile caselor de lemn găsite pe teritoriul Daciei şi prezentate în forma lor finisată cu toate elementele de construcţie ca: pereţi, ancadramente, învelitori, cu destul de multe amănunte constructive permiţînd comparaţii cu construcţiile următoare în aceste locuri. Mai mult, în unele din imaginile Columnei prin faptul că aceleaşi construcţii găsite pe teritoriul Daciei sînt prezentate cu înfăţişarea pe care o aveau după incendierile din timpul luptelor, ne permit constatarea principiilor constructive şi de la interiorul volumelor "îmbrăcate" în finisajele pe care le au construcţiile terminate. Astfel constatăm trama constructivă obişnuită acestor locuri, perfect asemănătoare cu principiile constructive pe care le-am constatat din totdeauna în edificarea locuinţei noastre ţărăneşti, atît privitor la elemente verticale de susţinere, elemente orizontale de acoperire, proporţii ale volumelor, formele învelitorilor, materialele şi tehnica folosită, mărturisite atît pe Columnă cît şi în realitatea existentă de atunci şi pînă în zilele noastre, găsindu-şi sursa în natură, în piatra rîurilor, lemnul, răchita, stufărişul, paiele, trestia, din pădurile, de pe cîmpiile şi apele locurilor. Mai toate elementele necesare în elevaţia locuinţei apar cu deosebită claritate pe

Columnă putîndu-se vedea bîrnele suprapuse pe orizontală ale pereţilor, încheiate la colţuri, fixate cu cuie mari aparente şi acestea, încununate de acoperişe din materiale vegetale, consolidate la exterior cu căpriori, pe care şi astăzi îi mai putem găsi la multe din construcţiile ţărăneşti de pînă pe la începutul acestui secol.

Cu toate că o lungă istorie ne desparte de această cronică în piatră, atît de complex valoroasă nouă, putem spune că în desfăşurarea logicei ce însoţeşte decizia asupra materialului şi tehnicei constructive optime, locuinţa noastră ţărănească s-a caracterizat dintotdeauna în primul rînd prin folosirea materialelor pe care o natură generoasă şi variată le-a pus continuu la dispoziţie de-a lungul timpului. Si cum altfel s-ar fi putut dezvolta această locuinţă, în atît de variate şi remarcabile forme, dacă ţinem seama, pe de altă parte, de atîţia cunoscuţi factori politico-economici care departe de a fi favorizat o prosperitate socială, dimpotrivă au antravat-o din plin, necreîndu-se deloc posibilităţi constructive lesnicioase unei populaţii deosebit de strîmtorate economiceşte.

In scopul definirii şi analizării locuinţei ţărăneşti din toate timpurile şi de astăzi, nu trebuie uitat deasemenea faptul că locuinţa ţărănească nu a făcut şi nu face numai oficiul de adăpost, ci s-a integrat dintotdeauna şi se integrează şi astăzi în însuşi procesul de producţie caracteristic agriculturii, concretizînd deci, în afara necesităţilor legate de locuirea propriu zisă, şi necesităţile legate de modul de cultivare a pămîntului, de deţinerea uneltelor necesare acestei cultivări, de recoltarea produselor obţinute cît şi de depozitarea acestora.O seamă de funcţii pe care trebuie să le îndeplinească şi care depăşesc cu mult funcţiunea de strictă locuire pe care o îndeplineşte locuinţa orăşenească.

Raportîndu-ne deci continuu la aceste funcţiuni,pe care trebuie să le îndeplinească locuinţa ţărănească,putem considera şi arhitectura exterioară sau interioarele rezultate, întrucît acestea trebuie să ofere atît spaţiile cît şi instalaţiile corespunzătoare funcţiunilor menţionate. Dacă ar fi să ne oprim numai la unul din elementele cele mai generalizate ale locuinţei ţărăneşti şi care o personalizează în mod cu totul deosebit, şi anume pridvorul, prispa sau tîrnaţul, folosind denumiri corespunzătoare diferitelor regiuni ale ţării, adică acel spaţiu adăpostit sub streaşina de pe una sau mai multe laturi ale locuinţei, sprijinită sau nu, cu stîlpi, închis sau nu, cu balustradă, în termeni generici şi care îndeplineşte o seamă întreagă din funcţiile sus enumerate fiind adesea adăpost pentru produse,uneori pentru unelte, foarte ades loc de muncă în anotimpurile calde, adeseori loc de petrecere în diferite împrejurări festive. Un spaţiu, deci, care la locuinţa orăşenească constituie mai mult un agrement de locuire, ia la locuinţa ţărănească aspectul necesităţii, al prelungirii spaţiilor folosibile şi în afara perimetrului construit propriu zis al locuinţei.

De altminteri demonstraţia privind desăvîrşirea locuinţei ţărăneşti este concretizată şi prin evoluţia treptată de la tipul de locuinţă cu o singură încăpere, acoperită cu elemente minime de acoperire şi înconjurată de elemente minime de înconjurare a volumului foarte simplu rezultat în elevaţie şi pînă la locuinţa cu număr sporit de încăperi, care vin să se adauge pe măsura manifestării nevoilor de viaţă sporite şi posibilităţii de separare a încăperilor de locuire de acelea de preparare a hranei şi chiar de acelea pentru păstrarea bunurilor de uz gospodăresc cotidian, precum cămările, sau încăperile de reprezentare şi păstrare a lucrurilor de preţ din casă, precum în genere denumitele încăperi curate. In acest fel şi aspectul exterior al locuin-

ţei ţărăneşti de-a lungul atîtor secole de modificări socio-materiale va îmbrăca succesiv forme din ce în ce mai evoluate atît ca volum, cît şi ca împodobire a acestui volum, cu o seamă întreagă de elemente care au condus la oarecum încununarea acestei îndelungate evoluţii prin frumoasa arhitectură ţărănească practicată în România interbelică. Arhitectură ţărănească pe care o vedem şi astăzi intactă în foarte multe regiuni ale ţării, păstrată chiar cu destulă fidelitate cu toate modificările inerente cerute de confortul care pătrunde cu paşi mari pînă în cele mai izolate din satele zilelor noastre.

Sublinierea acelor calităţi ale locuinţei ţărăneşti care se păstrează şi astăzi, conferindu-i autenticitate şi apartenenţă la arta şi arhitectura noastră populară, conduce şi la observarea constituirii treptate a unor arii stilistice remarcabile şi implicit la apariţia fenomenului zonelor de întrepătrundere a acestor arii stilistice cu rezultatele de mare originalitate ale suprapunerii şi fuzionării elementelor proprii fiecăreia din aceste arii stilistice. De unde şi profuziunea de motive decorative care au îmbrăcat suprafeţele verticale ale locuinţei ţărăneşti variind de la o zonă etnografică la alta în funcţie de poziţia geografică, condiţiile climaterice sau obiceiurile străvechi care se impun în toată bogăţia stilistică ţărănească ce caracterizează această arhitectură populară în genere. Fie că este vorba de decoraţii obţinute prin prelucrarea elementelor de lemn aparente ale construcţiilor cum ar fi stîlpii, balustradele, ancoadramentele, paziile, ciocîrlanii,etc., fie că este vorba de stucatură culoare sau alte decoraţii pe pereţii interiori sau exteriori, toate aceste decoraţii au apărut desigur proporţional cu posibilităţile de viaţă materială îmbunătăţite şi mai accentuate de fapt în tocmai această perioadă interbelică, perioadă care pentru ţara

noastră a însemnat întregirea şi din punct de vedere oficial, recunoscut, a României şi implicit deci, a creşterii posibilităţilor de comunicare între toate regiunile ţării, a vehiculării experienţei de viaţă şi de construcţie la care s-a adăugat şi faptul relativei îmbunătăţiri materiale a stării ţărănimei prin reformele agrare şi economice cunoscute pentru acea vreme. Se poate observa în aceste condiţii că atît mijloacele materiale cît şi răgazul de a construi, alăturat informării variate asupra posibilităţilor diverse de construire, formează o opinie despre modul în care se poate construi mai bine şi mai frumos în acelaşi caracter tradiţional al locuinţei ţărăneşti.

Importanţa pe care o are această evoluţie de la simplu la complex, de la funcţional la plusul de gratuit, de la elementar la confortabil, de la schematismul volumelor locuinţei rezultate din strictă necesitate, la compunerea volumelor în forme evoluate, particulare pe zone tradiţionale, constă în primul rînd în mărturia de evoluţie tehnică în construcţie, rezultat obligator al condiţiilor de evoluţie socio-economice, dar în mereu aceleaşi tipare tradiţionale perfecţionate pe măsura necesităţilor materiale dar şi spirituale în continuă creştere.

Capacitatea de a evolua în concepţia edificării locuinţei ţărăneşti păstrîndu-i din plin forma tradiţională nu constituie nici un paradox în cazul locuinţei ţărăneşti româneşti dimpotrivă contrazice palpabil ideea de interexcludere a acestor noţiuni. Astăzi încă, perseverenţa în păstrarea modului de locuire tradiţional oferăîn ţara noastră o panoramă largă a valorilor arhitecturale produse tocmai în această evoluţie de la aspectul de locuinţă "necesară" la aspectul de locuinţă "complexă", sub toate aspectele, satisfăcînd cerinţele de ordin atît material cît şi psiho-moral, corespunzător, recentelor faze de evoluţie socială generalizată.

Remarcabil însă, deasupra criteriilor de concepere a locuinţei noastre ţărăneşti, rămîne acea concepţie spaţială proprie, aceeaşi în imaginile - istorie ale Columnei, aceeaşi în peisajul viu contemporan. Confortul secolului şi bogăţia finisajelor nu fac decît să îmbrace volume tradiţionale închizînd spaţii tradiţionale dispuse la fel dintotdeauna, în dorul temeiniciei aceluiaşi mod de locuire de veche rînduială. Anii ce vin vor demonstra în continuare în ce măsură acest mod tradiţional de locuire va continua să se perpetueze sau nu, în ce măsură elementul "locuinţă"ţărănească", care ne particularizează încă în context european, se va menţine sau nu, în peisajul acestor locuri.Deoarece mutaţiile uriaşe în curs, ce afectează în mod inedit toate ramurile producţiei sociale contemporane, vor afecta în mod necesar şi pe aceia a producţiei agricole pe calea unor masive industrializări. Ori, aşa cum am menţionat, locuinţa ţărănească neacoperind numai oficiul de locuire ci integrîndu-se funcţional în procesul de producţie de care nemijlocit legată, va urmări firul necesităţii nou create prin această industrializare - fapt de altfel prevăzut de toate forurile ce-şi asumă cu deplină competenţă şi răspundere, aducerea la zi a modului de locuire ţărănesc (mai folosim termenul, întrucît legat de cultivarea pămîntului) în noile condiţii de industrializare a agriculturii şi totuşi în deplin respect al cerinţelor de viaţă şi implicit deci de ambient de locuire al acestor locuri şi populaţii puternic ancorate într-o tradiţie care nu se poate neglija în propunerile ce vin să satisfacă noua condiţie umană în curs de stabilire. Astfel, legislaţie şi proiectare merg continuu în întîmpinarea şi dialogul cu aceste cerinţe vechi şi noi, studii aprofundate, în dezbatere încă la cel mai înalt nivel, statornicesc căile cele mai potrivite de asigurare a desfăşurării corespunzător noilor metode în munca de agricultură, a tuturor activităţilor legate de viaţă şi locui-

re. Factorii de care se ţine seamă sînt foarte numeroşi, condiţiile geografice, economice, sociale şi tradiţionale constituind o mare varietate de probleme de rezolvat. O mare deschidere cu perspectivă în rezolvarea acestei problematici, în curs de studiere şi treptată rezolvare, fiind şi directivele Conferinţei Naţionale a P.C.R., cu privire la sistematizarea teritorială a oraşelor şi satelor, la dezvoltarea lor economico-socială din iulie 1972, în cuprinsul cărora s-au dezvoltat principiile de bază privind sistematizarea teritorială şi a localităţilor. In cuprinsul acestor principii se specifică faptul că: :Sistematizarea creează cadrul în care întreaga populaţie trăieşte şi munceşte, se desfăşoară întreaga activitate economică şi socială, se înfăptuieşte participarea maselor largi sub conducerea P.C.R., la rezolvarea tuturor problemelor pe care le ridică dezvoltarea oraşelor şi satelor, la întreaga viaţă social-politică a ţării". Cu acelaşi prilej s-a precizat strînsa corelare ce trebuie să existe între dezvoltarea pe bază de plan a oraşelor şi satelor, cu progresul general al ţării care constituie un proces de asemenea grandoare şi complexitate încît nu permite decît o dezvoltare raţională, conştient dirijată,în cadrul unor activităţi de prognoză a dezvoltării României pînă în anii 199o-2ooo. In acest sens, luînd în considerare multitudinea de factori ce condiţionează astăzi dezvoltarea socio-economică a comunelor şi satelor, se arată clar în capitolul privind sistematizarea acestora: "Progresul economiei în ansamblu, dezvoltarea şi modernizarea agriculturii, prin intensificarea procesului de mecanizare şi chimizare, sînt de neconceput, fără adoptarea unei politici ştiinţifice de dezvoltare economico-socială a comunelor şi satelor".

In continuarea dezvoltării aspectelor pe care le include această constatare, se detaliază posibilităţile actuale de dezvoltare raţională a localităţilor rurale, folosind cît mai com-

plet vatra satelor, în scopul obținerii unei densități ridicate în construcție, în scopul unor însemnate economii de terenuri cultivabile, în același timp specificîndu-se: Sistematizarea comunelor și satelor va trebui să contribuie mai mult la păstrarea specificului arhitectural al zonei respective, prin valorificarea tradițiilor constructive și artistice locale, prin punerea în valoare a monumentelor istorice, a elementelor etnografice și de folclor".

In scopul aplicării în practică a directivelor Conferinței, s-au luat o seamă de măsuri organizatorice, între care cea mai importantă, aceea a constituirii "Comisiei guvernamentale de sistematizare" și a "Centrului de sistematizare" pentru asigurarea elaborării studiilor și proiectelor de sistematizare a teritoriului național, cu toate implicațiile ce decurg din această activitate.

In același timp și cu ajutorul unei strînse și permanente colaborări cu Centrul, se acordă Consiliilor populare ale orașelor și comunelor o autonomie în continuă creștere în elaborarea schițelor de sistematizare și executarea lucrărilor de construcții de pe teritoriile unităților administrativ-teritoriale respective, cu urmărirea organizării raționale a teritoriului și localităților, restrîngerea perimetrului construibil al vetrei satelor și asigurarea dotărilor corespunzătoare condițiilor de viață civilizată.

Conferința Națională a P.C.R. cu privire la sistematizarea teritorială, a orașelor și satelor, mai prevede în genere colaborarea dintre toate forurile și specialiștii ce pot contribui la întocmirea celor mai bune soluții de sistematizare rurală din punct de vedere economic, social, arhitectural, urbanistic, etc. respectiv sociologi, istorici, etnografi. Urmărind activitatea complexă pe care o desfășoară, în lumina celor propuse de

Conferință, Centrul Național de sistematizare, în particular colectivul de sistematizare rurală, constatăm foloasele enorme pe care le aduce coordonarea centrală a unor vaste și continue activități de edificare a locuinței țărănești, integrată sistematizării teritoriale rurale, în măsura în care toate prevederile sînt respectate. Cum însă progresul economico-social contemporan antrenează toată populația țării în vîrtejul unor schimbări cu o viteză nu totdeauna previzibilă, activitatea de coordonare a mișcării de masă în statorniciri de dimensiuni noi locuinței țărănești contemporane, merge de fapt în paralel cu orientarea practică individuală, cu bunul simț în gospodărire al țăranului contemporan, de fapt al tehnologului rural care este acesta. Desigur că fluctuațiile unor categorii de populație, impuse de navetismul la industrii apropiate de localități rurale, fac simțit și fenomenul (acelaș oriunde pe glob) "importurilor" și amestecurilor de elemente "orășenești" nepotrivite locuinței rurale, chiar dacă perfect contemporană și prevăzută cu mijloace moderne de confort. Deosebirea însă între frumosul purității decantate de veacuri și "orbirea" pasageră în fața artificiului comercial" constă din fericire, în faptul că primul este matca la care artizanul român revine întotdeauna, fără greș.

Afirmăm aceasta, pentru că dorim să credem în soluționarea optimă a sistematizării rurale în curs, prin interferarea fericită dintre proiectarea îndrumată și aceea a liberului arbitru al gustului individual. Pentru că reconstruirea localităților rurale nu poate fi un proces mecanic, cu termene. Cel mult un proces foarte umanizat, cu termene elastice și destul de legate de elementul deciziei fărîmițate de considerente individuale. Acum, sînt aproape încheiate toate lucrările pe țară care oferă oricărei localități rurale posibilitatea încadrării noilor construcții de locuințe țărănești în tipare de principiu asupra

cărora inventivitatea tradiţională poate interveni în toată libertatea şi frumuseţea. Drumul va fi însă destul de anevoios pînă la aducerea la zi atît a deciziei de înnoire a modului de construire cu mijloace contemporane, cît şi de acceptare a sobrietăţii obişnuite dintotdeauna a locuinţei ţărăneşti româneşti, acum, cînd bunăstarea conduce încă ades la investirea în podoabe inutile construcţiilor locuinţei noastre ţărăneşti, nemaivorbind că nocive bunului gust general. In aceste condiţii, soarta locuinţei ţărăneşti contemporane şi de mîine din România credem noi că este încă nedecisă.

Fără îndoială că foruri în drept nu vor permite devieri grave de la măsurile în vigoare. Dar decizia finală de a perpetua acest tip de locuinţă, va fi privilegiul locuitorilor ei. Dacă deocamdată soluţiile de realizare a ei sînt nestatornice, dorinţa explicabilă de confort depăşind, uneori momentul de reuşită al aspectului, sînt nădejdi incontestabile de stabilizare a locuinţei noastre ţărăneşti şi pe mai departe, pentru motive care scapă ştiinţelor exacte.

CONTINUITATE ŞI MUTAŢIE ÎN CULTURA ŞI MODUL DE TRAI CONDIŢIONATE DE MEDII MUNCITOREŞTI

Haralambie Culea

Incercăm să supunem dezbaterii o problematică ce gravitează mai întîi în jurul întrebărilor: cine şi ce se continuă sub raport etnic în cultura mediilor muncitoreşti; cum se continuă şi cu ce efect în planul dinamicii culturale generale a clasei muncitoare - dinamică în care se includ, evident, şi aspectele mutaţionale, în speţă discontinuităţile pe care ivirea şi evoluţia acestei noi clase de oameni ai muncii fizice le-a produs în cele mai felurite domenii ale vieţii naţionale.

Un răspuns pripit la asemenea întrebări ar îngădui o formulă de tipul "continuitate în etnic, mutaţie în social", formulă lesne de făcut simetrică cu altele de tipul: "continuitate în fondul de autohtonitate, mutaţie în formele heteronomiei sociale" etc. Dar, în spiritul unor atari formule rămîne abia de demonstrat ce este un "etnic" (fie el ethnos sau ethos) sau "fond ireductibil de autohtonitate" aflate într-un raport de exterioritate cu socialul, cu heteronomia devenirii social-istorice.

Autorii preocupaţi de problema specificului etnic (sau/şi naţional) au dat ideii de etnie, popor, naţiune interpretări şi explicaţii care, după părerea noastră sînt reductibile la trei feluri de teorii: 1) substanţialiste, care se prezintă fie sub forma biologismului naţional (rasism, teorii etnogenetice etc.) fie sub forma spiritualismului naţional (anumite variante ale romantismului idealist); 2) psihologiste în variantă intelectualistă, psihanalitică sau voluntaristă; 3) empirice (pozitiviste), unele de factură cvasi-ştiinţifică care ambiţionează să desprindă ele-

mente şi structuri etnice specifice popoarelor şi culturilor lor populare şi naţionale. In această ultimă categorie de teorii se prenumără şi susţinerile etnologice axate pe demersurile de caracterizare a etnotonusului şi etnotipului - temperament, aptitudini, caracter, comportament, personalitate modală-, a personalităţii de bază şi mentalităţii.

Etnotipul este văzut ca un ansamblu de disponibilităţi şi conduite legate între ele, reperabile şi descriptibile obiectiv, stabile şi generale într-o populaţie dată, fapt pentru care şi determină unele caracteristici definitorii ale personalităţii de bază (personalitatea reală a "mediei" deţinătorilor unei culturi), ale mentalităţii (judecăţi şi prejudecăţi comune) şi etnotonusului (ca atare de optimism sau pesimism colectiv, corespunzătoare unui anume Weltanschauung)

In legătură cu poporul român de pildă, se discută în acest sens despre imanenţa unor virtuţi etice (ospitalitate, cuminţenie, omenie, înţelepciune, dreaptă judecată, bună măsură, sentimentul echităţii ş.a.), gnoseologice ("ancestrala înţelepciune"), praxiologice (deprinderea de a munci, hărnicia etc.) estetice (absenţa retoricii şi monumentalităţii, "horror vacui", sentimentul spaţiului finit şi ondulatoriu ş.a.) existenţiale (inserţia organică în natură), metafizice (propensiuni sofianice, sacralitate etc.) şi încă multor alte trăsături ale unui etnotip şi ale unei personalităţi de bază de oarecare perenitate istorică. Si cum personalitatea de bază[1] constituie reversul subiectiv al unei culturi obiectivate, toate aceste disponibilităţi şi trăsături antropologice îşi au corespondent şi sorginte în valorile obiectivate în artă (muzică naţională şi populară,folclor literar, mitologie, dans, obiceiuri, costum, artă populară etc.) ştiinţă populară, etnosofie ş.a.

Cu precizările conceptual-introductive făcute, să revenim la întrebările inițiale: ce anume continuă, sub raport etnic, personalitatea de bază și cultura mediilor muncitorești și cine realizează această continuitate ?

La o primă aproximație, surprinderea conținutului continuității ar presupune,de o parte tentativa de a regăsi în caracterologia muncitorească (forjată pe parcursul cîtorva generații) elementele etnotipului schițat mai înainte, iar, pe de altă parte tentativa de a regăsi în cultura obiectivată a mediilor muncitorești doar valorile unei culturi poporane ridicată pe edificiul civilizației tradiționale sătești. O asemenea tentativă - ce-i drept necesară - luată în sine, însă, ar dezvălui doar aspectul static al procesului continuității,proces care presupune în fapt ca pe o aceeași bază existențială populară neîntreruptă să se fi înscris o varietate de forme istorice concrete ale devenirii și mutațiilor etnice.

Ipoteza pe care încercăm de aceea să o acreditàm este în consecință că în cultura trăită și obiectivată a mediilor muncitorești (devenită ea însăși în timp "tradiție muncitorească" sau/și "mediu cultural") continuitatea etnică și mutația nu constituie un cuplu antinomic dat fiind că exprimă devenirea unuia și aceluiași proces de <u>existență socială populară</u>, oglindit în ipostaze culturale și stiluri de viață, parte asemănătoare și izomorfe culturii poporane ("trăită" și obiectivată), parte comparabilă doar sub raportul structurii morfo-funcționale, a convergenței și emergenței de sensuri, a mecanismelor de formare etc.

Este ceea ce vom demonstra, referindu-ne cu precădere la modul de trai.

x

x x

Din punct de vedere etnografic, modul de viață apare ca un anume fel de raportare a indivizilor și grupurilor la gospodărie

şi familie, locuinţă şi alimentaţie, ocupaţie şi viaţă profesională sociabilitate şi intercomunicare, obiceiuri şi viaţă cultural-educativă, artă şi mitologie. Acest "fel de raportare" - exprimat în atitudini, comportamente, opţiuni, aspiraţii, reflecţii, trăiri - configurează un anume stil de viaţă care sub raport conceptual nu se confundă nici cu nivelul de viaţă, nici cu standardul de viaţă, nici cu calitatea vieţii deşi le presupune pe toate acestea.

Nivelul şi standardul de viaţă indică "cît"- ul din planul vieţii cotidiene (domestice sau publice), stilul de viaţă indică însă cum trăiesc indivizii şi grupurile în contextul unui tip de civilizaţie dat(ca expresie a calităţii vieţii din societatea globală).

Este un truism să reamintim că secole şi milenii chiar grupurilor şi păturilor populare le-au fost hărăzite un mod de viaţă radical diferit de al celorlalte categorii sociale: un alt fel de a locui, de a se îmbrăca, de a se alimenta, alte obiceiuri, înclinaţii, preocupări, alte modalităţi de a se raporta la semeni şi a intercomunica.

Intr-un anume sens se poate spune că în modul de viaţă popular se exprimă etnotipul, personalitatea de bază şi însăşi cultura populară obiectivată. Si, după cum persistenţa celeia din urmă constituie un test pentru elementele de continuitate din cele dintîi, şi persistenţa celor dintîi este relevantă pentru continuitatea celeia din urmă.

Ceea ce rămîne de demonstrat şi exemplificat, în consecinţă este că: grupurilor sociale cuprinse sub genericul "clasă muncitoare" le sînt proprii, diacronic şi sincronic dimensiuni ale modului popular de viaţă, şi, implicit că; aceste grupuri sînt producătoare de cultură populară obiectivată, fie omologă celeia tradiţional poporane, fie cu structură izomorfă ei, dar tot înlăuntrul orizontului popular.

Din ipoteza pe care încercăm să o acredităm rezultă deci că se poate aduce un nou argument întru susţinerea continuităţii unei colectivităţi etnice date - anume relevarea persistenţei unui cadru de viaţă cu dimensiuni populare[2] uzitare atît pentru formele tradiţionale cît şi pentru cele inovaţionale ale modului de viaţă şi culturii unor categorii sociale de felul ţărănimii şi muncitorimii dezvoltate în medii şi contexte aparent divergente.

Din punct de vedere etnosociologic ceea ce apropie şi situează pe acelaşi continuum istoric aceste categorii sociale socotim că este, în ultimă instanţă, faptul că: reunesc oameni ai muncii, în speţă şi pentru o îndelungată vreme oameni ai muncii fizice; istoriceşte condiţionaţi să-şi satisfacă cu relativă trudă trebuinţele lor materiale şi spirituale; determinaţi să valorifice cu precădere rezultatele genului lor comun de cunoaştere şi formele de cunoaştere corespunzătoare acestuia.

Este de remarcat, de pildă în această ordine de idei relevanţa etnologică a faptului că modul de trai popular şi culturile populare pivotează de regulă în jurul "condiţiei existenţiale" în mai mare măsură decît altele (vezi, de pildă, în acest sens caracterul preponderent magic - praxeologic al poporanului arhaic sau caracterul preponderent pragmatic-desacralizat al popularului în zilele noastre); deasemenea, că ele sînt istoriceşte condiţionate să fie expresia unui gen comun de cunoaştere caracterizat prin: caracter nemijlocit, intuitivitate, caracter elementar, spontan, cvasideterminist, valorizator în cel mai înalt grad - exersat deopotrivă în investigarea empirică a lumii înconjurătoare cît şi în transcenderile simbolice de ordin artistic, religios, etic etc.

Cele enumerate sînt doar cîteva dintre aspectele pe care le considerăm definitorii pentru circumscrierea structurii, care-cum pereнa, a cadrului popular, şi, pînă la un punct a etnicului rezultat din conjugarea istorico-concretă a "condiţiei umane popu-

lare" cu ansamblul factorilor cosmici, antropologici, social-culturali şi de altă natură intervèniţi în diacronia grupurilor şi claselor umane. Căci "social-etnicul" este, în ultimă instanţă şi etnosociologic vorbind - "popularul" în desfăşurarea sa istorico-concretă specifică[3].

Depistînd în cercetările noastre etnografice sau folclorice similitudini de viaţă atitudinală sau izomorfisme în modul de participare şi creaţie culturală (de pildă continuitatea elementului tradiţional în contextul poetic al cîntecului nou prin preluarea selectivă şi adaptarea unor motive, structuri, procedee şi figuri stilistice din tezaurul artistic al culturii poporane) sîntem nevoiţi, pentru a găsi explicaţii de chintesenţă să coborîm la elementele structurii mentale existenţiale populare prin şi din care rezultă respectivele propensiuni.

Structura popularului constituie aşadar în ipoteza schiţată, un test de continuitate atît pentru fenomenologia modurilor de trai (ţărănesc, muncitoresc) cît şi a culturilor populare. Acestei structuri, credem noi i se datorează faptul că putem regăsi în diversele etape ale devenirii păturilor muncitoare - de la ţărănimea străveche, la meşteşugarii sec.XVII-XVIII, la lucrătorii de manufacturi şi fabrici din secolul al XIX-lea, la muncitorii industriali din prima jumătate a secolului XX, şi pînă la noua clasă muncitoare din ultimele decenii - tipuri de atitudini similare, comportamente comparabile, însuşiri caracterologice simetrice, anumite permanenţe ale ethnosului şi etosului popular.

Fireşte, nu trebuie exagerat în acest sens şi nici să fie estompate deosebirile radicale dintre muncitori şi ţărani intervenite în planul relaţiilor om-natură; al proceselor de omogenitate şi eterogenitate, de participare şi consum ş.a.m.d.

Preîntîmpinînd deci exagerările şi menţinînd lumina unei calme abordări etnologice putem revela o dialectică a continuităţi

şi mutaţiei care să nu sacrifice de dragul unor pretinse permanenţe ale etnicului şi poporanului, realele modificări ce apar în sfera culturilor şi modurilor de viaţă populare.

Aşa, de pildă, secole în şir şi chiar milenii culturii poporane i-a fost proprie o autonomie acută întrucît şi deoarece restul culturii unor epoci revolute se afirma cu ostentaţie şi obstinaţie ca nepopulară (aristocratică, elitară sau mai recent tehnocratică). La fel şi în cazul antinomiei dintre modul popular de viaţă şi cele nepopulare. De îndată însă ce asistăm la apariţia unor fenomene mutaţionale de democratizare (şi chiar, prin exagerare, masificare) culturală problema autonomiei culturii şi modului de viaţă, populare, se pune în alţi termeni. Cultura populară şi modul de viaţă popular nu mai apar ca enclave de slabă permeabilitate pentru celelalte tipuri culturale, iar acestea din urmă nu mai sînt măcinate de antinomia lăuntrică dintre caracterul lor intrinsec umanist, de o parte şi cel circumscris, social-elitar, de altă parte.

Ivirea discontinuităţii în această stare de fapt - prin democratizarea şi masificarea culturală din acest ultim secol s-a afirmat mai întîi sub forma condescendenţei, sau, dimpotrivă a admiraţiei exagerate (vezi etapa romantică de supralicitare a culturilor poporane), apoi, crescînd a permeabilităţii acute, şi în ultimă instanţă a unor osmoze îngrijorătoare pentru "autonomiştii" conservatori ai autenticităţii.

Prefacerea, modificarea adîncă, transmutarea sînt adesea interpretate de aceşti din urmă ca o minare a neîntreruperii, a prelungirii, a mai departe ducerii - recte, a continuităţii.

Fără să subestimăm anumite simptome maligne, reale, în această direcţie nu considerăm totuşi că noile prefaceri din zona popularului (ne referim aci la cultura şi felul de trai din medii muncitoreşti) afectează continuitatea etnică în esenţa şi permanenţele ei.

NOTE

1. Unii cercetători ai domeniului consideră că algoritmul "etnicului" în planul culturii obiectivate este mai greu de stabilit decît în cazul personalității de bază deoarece "monadele" și structurile muzicii populare, ale dansului popular, folclorului literar, mentalității mitomagice apar adeseori pe cît de etnice pe atît de universale. Ceea ce nu împietează desigur asupra faptului că specificul artei populare și naționale este pregnant pentru oricine: mai ales în cazul artei populare, a folclorului și mitologiei.

2. Operațiunea de disociere a respectivelor dimensiuni populare este însă dintre cele mai dificile dat fiind că demersul unei pure reducțiuni fenomenologice la arhetipuri și prototipuri ar fi de slabă relevanță istorică. Comparația poate dovedi în acest caz virtuți euristice doar prin extrapolări și sesizarea unor fenomene de destructurare și restructurare a arhetipurilor populare. In cercetările ce am întreprins cu privire la anumite tipuri de atitudini muncitorești (habitat, loisir, achiziționare de bunuri etc) de comportamente existențiale și tipuri de mentalitate, de exteriorizare a opiniei, auto și heteroaprecierea etc. s-a impus constatarea asemănărilor, dar mai ales a izomorfismului acestora cu cele din medii poporane. Conceptul de "popular" - pregnant, chiar decisiv, pentru o argumentare etnografică lărgită a continuității - s-ar dovedi împovărat de numeroase ambiguități dacă n-ar putea fi coroborat pe abordarea complexei trame istorice de devenire a grupurilor umane, de destructurare și restructurare a modului lor de trai. Căci aspectul concret istoric de popular este generat de raportul global, socialmente determinat al indivizilor și grupurilor cu mijloacele de satisfacere a trebuințelor lor materiale și spirituale și nu doar de perpetuarea arhetipurilor.

Secole de-a rîndul, țărănimea a constituit unica pătură eminamente populară, modul de viață și cultura ei fiind sinonime modului de viață și culturii populare. In timp au apărut însă și alte categorii populare, iar în perspectivă se va putea vorbi de poporul muncitor unic creator al unei culturi pe cît de tradițională pe atît de inedită.

3. Clasele populare sînt eminamente comunități socioetnice deoarece capacitatea lor de aculturație și cea asimilatorie este mai redusă decît a altor categorii, îndeobște minoritare. A demonstra caracterul popular al unei categorii sociale este, eo ipso, o demonstrație pentru caracterul ei etnic pregnant. Si reversul afirmației se susține în bună măsură, căci altminteri cum am înțelege situația specială a naționalităților: atunci și acolo unde o naționalitate își afirmă specificul cu pregnanță, vom regăsi și grupurile populare care să-l concretizeze. Situația specială a unor naționalități - văduvite de substrat social popular - constituie o excepție ce întărește regula. Trebuie disjuns între naționalități și minorități naționale ai cărei membri formează comunități etnice doar în măsura în care puterea lor de asimilism este stînjenită de conjuncturi istorice date.

ELEMENTE DE CONTINUITATE ÎN EVOLUŢIA
ÎNTERIORULUI ŢĂRĂNESC ROMÂNESC.

Roswith Capesius

In măsura în care dinamica culturii populare implică atît fenomene de continuitate,cît şi altele de inovaţie sau creaţie, mutaţiile petrecute pe parcursul timpului în diferitele domenii ale acesteia reflectă, cu maximă pregnanţă, interacţiunea dialectică între determinanţi interni, care activează pe filonul tradiţional, şi alţi factori externi, generatori de impulsuri noi. In consecinţă, studiul locuinţei populare ne oferă şi el un prilej de a urmări o serie de procese de transformare pe planuri diferenţiate în modul de utilizare a cîmpului spaţial sau în configuraţiile acestuia,de la adăpostul primar şi pînă la locuinţa rurală de astăzi.

Dealtfel, interesul pentru locuinţa, ca reacţie a omului faţă de mediul înconjurător, sau ca efort de a realiza un echilibru adaptiv prin construirea unui înveliş protector, corespunzător necesităţilor practice şi spirituale, se accentuiază din ce în ce mai mult pe plan mondial. Si ne referim aici la preocupările unor autori mai cunoscuţi ca Mircea Eliade[1], Amos Rapaport[2] sau Ettore Camesasca[3], ale căror studii nu vizează atît construcţia arhitecturală ca atare, ci mai ales casa în sens de locuinţă, de expresie plastică a conceptului de habitare, purtînd amprenta unei istorii îndelungate.

In acest context general se înscriu şi eforturile depuse de către cercetătorii din domeniul psihologiei - în speţă a psiho-

logiei ambientale - în cadrul cărora cele de proxemică se orientează cu precădere către depistarea raportului dintre modelele spaţiale şi cele comportamentale, căutînd să determine legi care stau la baza acestor relaţii, pentru a putea elabora, dincolo de modelele experimentale, un sistem teoretic cu o structură închegată de o valoare euristică evidentă.

Avînd deci în vedere faptul că, în cadrul proxemicii, locuinţa este considerată drept spaţiu fix, drept matcă în care se păstrează multe secvenţe comportamentale, scopul final constînd în depistarea relaţiilor ambianţă - cultură - personalitate[4] (scop oarecum înrudit cu cel al antropologiei culturale) vom încerca în comunicarea de faţă să apelăm la unele cuceriri mai recente ale acestei ramuri ale psihologiei, îndeosebi în ceea ce priveşte sistemul de clasificare a spaţiilor.

Reţinem din clasificarea propusă din perspectiva psihologiei ambientale următoarele: 1. spaţiul intim este considerat spaţiul situat în imediata apropiere a persoanei, asigurînd libertatea comportamentală a corpului; 2. spaţiul personal include pe cel intim şi asigură posibilitatea de contact cu obiectele de folosinţă şi corelarea lor; 3. spaţiul social include pe celelalte două şi se formează prin angajarea persoanei în grupul social[5].

Propunem următoarea adaptare la spaţiul locuinţei populare dintr-o viziune etnologică; 1. spaţiul intim corespunde cu spaţiul destinat odihnei, denumit în literatura de specialitate "colţul patului"; 2. spaţiul personal cuprinde acele "obiecte de folosinţă" primare, solicitate de gospodăria ţărănească care se grupează în jurul vetrei de foc, constituind nucleul vieţii arhaice tradiţionale, căruia îi corespunde termenul de "colţul cu funcţii gospodăreşti"; 3. spaţiul social este acel colţ al încăperii în care sînt aşezate piesele de mobilier, de

decor sau de cult cu scopul de a demonstra statutul social: "colţul mesei".

In cele ce urmează ne propunem să urmărim mutaţiile petrecute în locuinţa românească ţărănească, în ideea de a releva şi de a delimita elementul de continuitate care se manifestă îndeosebi în modul de a percepe şi de a folosi spaţiul creat sub aspectul funcţionalităţii - într-un cuvînt de a "trăi" spaţiul. Atragem atenţia însă asupra faptului că ne vom rezuma strict la elucidarea unor legi interne, fără a ne referi la cauzele social-economice care stau la baza oricărei transformări, acestea făcînd subiectul unei alte lucrări[6].

Dispunem astăzi de date arheologice numeroase referitoare la locuinţa de pe meleagurile noastre încă din preistorie. Din cercetările efectuate şi publicate rezultă că spre deosebire de "tell-ul" de la Hăbăşeşti care este alcătuit din două construcţii foarte mari - probabil "pieţe" - şi 43 de construcţii de dimensiuni apreciabile - probabil locuinţe colective - datînd din epoca neolitică, spaţiul de locuit se rezuma din cele mai vechi timpuri doar la una, sau cel mult două încăperi[7]. In lucrarea <u>Getica</u>, întîlnim de exemplu o afirmaţie referitoare la planurile caselor, confirmată ulterior de-a lungul a peste cinci decenii de descoperirile arheologice, formulată de marele cărturar Vasile Pârvan: "La noi, spre deosebire de Gallia şi alte regiuni ale Europei, casele sînt patrulatere încă din neolitic. La munte sînt din bîrne şi mai încăpătoare, avînd îndeobşte două camere"[8]. O imagine relativ clară asupra modului de organizare a spaţiului de locuit din epoca dacică ne oferă în continuare scrierile unor eminenţi specialişti ca Constantin şi Hadrian Daicoviciu sau Radu Vulpe[9], a căror informaţii coroborate cu cele ale altor autori[10] ne îndreptăţesc să afirmăm că restrîngerea la una sau cel mult două încăperi constituie o particularitate care corespunde unui mod specific de viaţă de pe aceste arii geografice,

cu o istorie milenară. Şi ne referim aici la faptul că într-o casă nu locuia decît o singură familie, adesea amplificată doar prin conlocuirea părinţilor sub acelaşi acoperiş cu a doua generaţie.

In expunerea noastră vom pleca deci de la casa monocelulară, plurifuncţională, prezentă pînă nu demult în majoritatea regiunilor ţării, care ne oferă posibilitatea de a percepe spaţiul trăit în forma lui primară, de a studia locuinţa în structura ei iniţială. Folosim aici expresia de "spaţiul trăit", deoarece în casa monocelulară, spaţiile sînt delimitate doar "virtual", constituind însă, prin repartiţia funcţiilor pe care le deţin, matca viitoarei case ţărăneşti româneşti. Vom insista asupra sistemului de organizare a acesteia, deoarece din consecvenţa cu care se respectă în decursul evoluţiei principiul organizării - de parcă ar fi fost dat dintotdeauna şi pentru totdeauna - se desprinde ideea urmărită de noi, şi anume cea a continuităţii unor principii de habitare specifice româneşti.

Constatăm că pe întregul teritoriu al ţării, casa monocelulară este compartimentată invizibil în mai multe spaţii, "diferenţiate prin funcţionalitatea lor. Aplicînd criteriile proxemicii, adaptate cerinţelor etnologiei, spaţiul unic se împarte în modul următor: 1. "colţul patului" (spaţiul intim) cuprinde partea opusă pe diagonală intrării; 2. "spaţiul cu funcţii gospodăreşti" (spaţiul personal) se extinde asupra părţii din faţă a încăperii, cuprinzînd vatra focului, cuptorul sau soba; 3. "colţul mesei" (spaţiul social) se află în partea direct opusă intrării, fiind expus privirilor celor ce păşesc pragul. Cu toate că există mici abateri de la regulă, schema generală rămîne viabilă, constituind nucleul din care se va dezvolta casa spaţioasă rurală de astăzi.

Inainte de a trece însă la urmărirea evoluţiei spaţiului

de locuit, ţinem să atragem atenţia asupra faptului că spre deosebire de modul în care aceasta se produce la noi, la alte popoare europene sau extraeuropene legile de organizare a spaţiului apar mult diferenţiate. Pe alte meridiane, alţi factori au acţionat asupra mentalităţii oamenilor şi în consecinţă şi asupra modului de habitare. Astfel, de exemplu, casa ţărănească din nordul Germaniei a fost concepută iniţial ca adăpost pentru vite, cai sau munci agricole (ca treieratul) din interiorul căruia de-abia într-o perioadă relativ tîrzie s-a desprins un spaţiu special pentru locuit. Un alt exemplu ar putea constitui casele cu multe încăperi ale populaţiei slave, care satisfac cerinţele unei organizări de tip "zadruga". Dar şi în interiorul spaţiului de locuit propriu zis constatăm diferenţieri importante. Astfel în casele ţărăneşti - de piatră - din Anglia, Iugoslavia sau Grecia, vatra focului se află amplasată în partea opusă intrării, devenind uneori ea însăşi obiect de reprezentare etc.

Revenind la casa ţărănească românească, se impune, deci, urmărirea modului în care s-a produs evoluţia spaţiului de locuit în funcţie de criteriile pe care le-am adoptat în expunerea noastră.

Plecînd dela casa monocelulară, a doua fază evolutivă este caracterizată prin apariţia unei a doua încăperi, proces ce se produce pe întreaga ţară pe acelaşi principiu, şi anume de despărţire a spaţiului personal - cu funcţii gospodăreşti - de celelalte nuclee spaţiale - intim şi social. Mobilul acestui proces evolutiv a fost desigur desprinderea unuia din spaţiile incipiente din casa monocelulară, conferindu-i-se o autonomie spaţială. Diferenţieri vom consemna doar în ceea ce priveşte modalitatea de realizare a acestui act. Dacă de exemplu în jumătatea de sud a ţării, la încăperea plurifuncţională se mai adaugă încă una, ca apoi să se mute aici atît spaţiul intim, cît şi cel de reprezentare, în celelalte părţi ale ţării chiar vatra focului este

transferată în încăperea anexată - inițial destinată depozitării.

Putem considera deci că în întreaga țară, planul cu două încăperi este marcat de aceeași disociere funcțională a spațiilor: într-una din încăperi se pregătește hrana, iar în cealaltă se doarme și se primesc musafirii.

In faza următoare asistăm la un proces cu mult mai complex, autonomizarea spațiului de reprezentare - spațiul social - cu toate că se produce ca atare pe întregul teritoriu al țării, dînd naștere unor multiple variante. De regulă se realizează un complex trihotomic: un spațiu pentru locuit, unul pentru muncile gospodărești, și un alt treilea, de primire, de reprezentare. Ca variante semnalăm planurile caselor unde se comprimă încă două funcții în aceeași încăpere, eliminîndu-se cea de-a doua pentru reprezentare, cea de-a treia încăpere rămînînd pentru depozitat.

In afara procesului de autonomizare a celor trei spații - intim, personal și social,- pe încăperi diferențiate, se conturează și un alt fenomen ce merită a fi semnalat. Si ne referim aici la menținerea structurii "matcă" în cel puțin două încăperi - încăperea de locuit și încăperea de reprezentare, diferențele dintre ele rezultînd îndeosebi din ponderea care se acordă elementelor componente. Din acest context se poate explica și faptul că în terminologia populară denumirea de "casă" este folosită în cele mai multe regiuni ale țării pentru încăperile în sine. "Casa" propriu-zisă se compune deci din "casa mare" și "casa mică" "casa dinainte", și "casa dinapoi" etc. "Casa" înseamnă deci spațiul "trăit" - în mai mare măsură decît construcția în sine - înseamnă, dacă vrem să lărgim accepțiunea, viața familiei în incinta încăperilor, (cunoaștem expresiile de "a face casă bună" sau "a strica casa" etc.)

Aceste încăperi "case" - păstrează deci ca structură de bază cea a spaţiului matcă. Astfel, cu toate că în interiorul încăperii cu funcţie preponderent socială, diferitele spaţii sînt deposedate treptat de funcţiile iniţiale, totuşi organizarea lor rămîne aceeaşi. Spaţiul intim de exemplu, se transformă,pentru faptul că în această încăpere nu se doarme decît foarte rar, într-un loc rezervat etalării zestrei, primind o încărcătură suplimentară de ordin decorativ. Pe de altă parte, deoarece în cele mai multe cazuri "casa curată" nici nu se mai încălzeşte, va dispare chiar şi soba, fără însă ca acestui colţ să i se mai găsească o altă funcţionalitate, decît cea de depozitare a hainelor. Reiese deci în evidenţă faptul că se renunţă greu la structura iniţială, subordonînd însă colţurile cu alte destinaţii scopului general de a închega un ansamblu decorativ reprezentativ.

Dar nici autonomizarea spaţiului de locuit nu se produce printr-o desprindere completă, ci dimpotriva, se realizează tot prin repetarea structurii "matcă". De data aceasta însă, ponderea va cădea pe organizarea spaţiului de dormit,cel cu funcţii gospodăreşti rezumîndu-se uneori la soba cu plită,iar cel de reprezentare la expunerea cîtorva piese de cult sau decorative.

Singura încăpere din acest complex trihotonic,în care structura "matcă" nu se mai reface decît sumar şi ocazional,este cea cu funcţii gospodăreşti, cu toate că şi aici avem exemplul unor "bucătării" amenajate asemănător cu camera de locuit. In general însă, acest spaţiu îşi pierde din importanţă prin faptul că muncile gospodăreşti vor fi executate din ce în ce mai mult în încăperile anexe.

In concluzie putem considera că tradiţionala casă ţărănească românească cu trei încăperi, în care cele trei spaţii "virtuale" incipiente din casa monocelulară şi-au găsit autonomia spaţială, se impune îndeosebi pînă după perioada colectivizării pe

întregul teritoriu al ţării,prin construcţii concepute armonios şi raţional. In acest răstimp,încercările de alipire a altor spaţii la locuinţa tradiţională românească nu au contribuit decît la întărirea principiului de bază a acesteia, repetîndu-se acelaşi şir de încăperi în partea din spate a casei (Muntenia,sudul Moldovei, Dobrogea) sau în curte, în partea opusă casei (Transilvania).

In prezent, organizarea cîmpului spaţial din locuinţa rurală depinde de un număr mai mare de factori decît în trecut, în procesul de elaborare a locuinţei apărînd din ce în ce mai mulţi alţe elemente determinante de o importanţă mai mare sau mai mică.

Desigur, încă cu decenii în urmă, locuinţa urbană, cu tot confortul, a exercitat o oarecare influenţă şi asupra amenajării caselor ţărăneşti. Cunoaştem zone, ca de exemplu Mărginimea Sibiului, în care spaţiul de reprezentare "casa dinainte" a fost organizată după modelul "sufrageriilor" orăşeneşti burgheze, atenţia concentrîndu-se asupra mesei din centrul încăperii. Schimbări esenţiale însă nu au avut loc.

Astăzi asistăm însă la un proces cu mult mai complex de adaptare a locuitorilor angrenaţi atît în agricultură cît şi în industrie la unele realităţi izvorîte din necesitatea planificării mai riguroase atît în arhitectură cît şi în confecţionarea mobilierului. Există de exemplu obligativitatea de a construi case conform planurilor tip, elaborate de către serviciile de sistematizare a Consiliilor judeţene,precum există şi posibilitatea de a cumpăra la unităţile economice garnituri de mobilier proiectate uniform atît pentru locuinţele urbane,cît şi pentru cele rurale.

Nu sîntem în măsură să analizăm deocamdată pe întreaga ţară modul în care s-a ţinut cont de arhitectura zonală tradiţională, cert este însă că unele judeţe, ca de exemplu Argeş şi

Vîlcea, au dispus de un material documentar precum şi de priceperea arhitecţilor proiectanţi, în aşa fel, încît s-a ajuns la o îmbinare armonioasă între tradiţional şi nou. Această realizare a fost înlesnită şi de faptul că aceste două judeţe au cunoscut o tradiţie în construcţia caselor cu două caturi de peste o sută de ani, evoluţia spaţiului interior în acest sens făcîndu-se destul de lent.

In alte zone ale ţării unde construcţiile cu etaj nu corespund încă necesităţilor şi posibilităţilor social-economice, locuitorii din mediul rural au recurs masiv la obţinerea unor autorizaţii de renovare, mărind astfel, în majoritatea cazurilor, doar numărul încăperilor. Este interesant de remarcat faptul că în amîndouă cazurile, deci şi dacă se construieşte cu etaj, şi dacă se renovează doar, sistemul de folosire a spaţiului nu suferă modificări importante. Este vorba numai de mărirea încăperilor cu aceeaşi funcţie şi anume: şi într-un caz şi într-altul se păstrează o încăpere pentru reprezentare - aceasta fiind dublată cel mult cu un "hol" de primire - o încăpere pentru muncile gospodăreşti - cu dubluri în incinta curţii - celelalte 3-5 camere fiind amenajate ca dormitoare pentru una sau două persoane din familie, după generaţie şi sex.

In cadrul acestei configuraţii generale au apărut însă şi variante ce indică perspectivele de dezvoltare ale interiorului din mediul rural. Teza de doctorat scrisă de C Mariana Nicolau privind orientarea comportamentului de achiziţionare a mobilei şi amenajarea locuinţei de exemplu, cu toate că se bazează în primul rînd pe o cercetare efectuată într-un cartier bucureştean, conţine şi unele referiri la predilecţia cumpărătorului de mobilier venit din mediul rural, atrăgînd atenţia asupra unor structuri tradiţionale ce persistă şi în locuinţele din blocurile noi ale Bucureştiului, atunci cînd o familie tînără îşi amenajează

"casa".

Şi aici ne permitem iar o paranteză: Considerăm semnificativ faptul că în limba română vorbită astăzi termenul de "casă" echivalează atît în oraş cît şi în satele cu construcţii de blocuri pentru personalul administrativ sau cadrele didactice, cu cel de "apartament", fenomen care nu apare în alte limbi de circulaţie mai largă. Nici germ. Haus, nici engl. hous, nici rus. dom, sau franc. maison nu poate fi folosit pentru desemnarea unui apartament. Casa românească rămîne deci şi astăzi acel spaţiu "trăit" despre care am vorbit în partea întîia.

Atît din cercetările de teren, cît şi din studiile publicate referitoare la locuinţele actuale rezultă însă că asistăm la o nouă etapă de concepere a spaţiului de locuit, în sensul părăsirii ideii că ar fi nevoie de un spaţiu autonom destinat doar reprezentării. Deocamdată cu o oarecare modestie, se face simţită tendinţa şi în mediul rural de a înlocui "sufrageria" - acolo unde a avut timp să se instaleze - cu camera de zi, proiectată cu din ce în ce mai mult succes în cadrul industriei uşoare.

Semnalăm deci tendinţa de întoarcere la folosirea unei încăperi plurifuncţionale, locuită efectiv, în sensul "living-room"-ului de mare actualitate în alte ţări ale Europei sau Americii. Desigur, în acest context nou "camera de zi" este asociată cu un număr de alte încăperi cu autonomii funcţionale bine stabilite. Ea se integrează însă firesc în procesul dialectic de disociere temporară a funcţiilor urmat de un alt proces de colectare a acestora la un nivel mai înalt de civilizaţie, caracteristic pentru casa rurală românească de astăzi.

In ceea ce priveşte împărţirea interioară a spaţiului se remarcă faptul că obiectul care polarizează atenţia este televizorul, în jurul căruia se etalează piese cu o încărcătură senti-

mentală cum sînt "vederile" primite din partea membrilor familiei sau a prietenilor, bibelouri, cadouri de ocazie sau alte piese de o certă valoare de reprezentare (diplome,medalii etc.)

Şi ne oprim aici cu aceste cîteva exemple referitoare la tendinţele de dezvoltare a locuinţei săteşti de astăzi, studiul acesteia făcînd subiectul unui capitol separat din cadrul Atlasului etnografic al României.[11] Am încercat doar, plecînd dela clasificarea spaţiilor după criteriul funcţionalităţii propus în cadrul proxemicii, să relevăm invariantul în contextul schimbărilor funcţionale apărute pe parcursul timpului. In consecinţă s-au conturat constante pe plan conceptual, cît şi a-riante pe plan figural, relevante pentru arhitectura ţărănească românească.

N O T E

1. Mircea Eliade, Le sacré et le profane, Paris 1965.

2. Amos Rapaport, Pour une anthropologie de la maison, Paris 1972.

3. Ettore Camesasca, Das Haus - Vom Phalbau bis zur Wohnmaschine, Gü ersloh, 1971.

4. E.T. Hall, The anthropology of space: an organizing model,în Environmental psychology, New York, 197o.

5. Anton Dâmboianu, Amenajarea ambientală, Curs ţinut la Institutul de arhitectură "Ion Mincu";Bucureşti, 1972-73.

6. Despre pr bleme de organizare a interiorului ţărănesc vezi şi: Paul Petrescu, Zur Forschung der rumänischen bäuerlichen Wohnkultur, în "Revue Roumaine d'Histoire de l'Art", Tome VI, 1969; Roswith Capesius,Compoziţia interiorului locuinţei româneşti, în Arta populară românească,Bucureşti,1969,p.188; idem Grundprinzipien und Stilwandlung in der Ausstattung der rumänischen Bauernstube, în "Revue Roumaine d'Histoire de l'Art" Tome IX, 1972; Georgeta Stoica, Arhitectura interiorului locuin-

ţei ţărăneşti, Rîmnicu-Vîlcea, 1974.

7. Paul Petrescu, Arhitectura, în Arta populară românească, Bucureşti, 1969, p. 35.

8. V. Pîrvan, Getica, p. 467.

9. Corina Nicolescu, Case, conace şi palate vechi româneşti, Bucureşti, 1979, p. 19-2o, se referă mai pe larg la construcţia casei din epoca dacică citînd ca autori: Constantin Daicoviciu, Cetatea dacică de la Piatra Roşie, Bucureşti, 1954, p. 5o-55, Hadrian Daicoviciu, Dacii, Bucureşti, 1968, şi Radu Vulpe, Aşezări dacice din Muntenia, Bucureşti, 1966.

1o. Idem, p. 2o, citează cele mai reprezentative săpături în care există referiri la planurile caselor.

11. Despre problema împărţirii spaţiului de locuit mai există o serie de referiri în literatura de specialitate din alte ţări dintre care considerăm drept cele mai semnificative: Gustav Ränk, Das System der Raumaufteilung der ungarischen Bauernstube, în "Deutsches Jahrbuch für Völkerkunde",vol.VIII, 1962; O.Ganc - kaja, N. Gracianskaja, Zur Typologie des volkstümlichen Wohnhauses dem Westslawen,în "Ethnologia Slavica", vol.II, Bratislava 1970.

DEMOCRAȚIA ŞI NEORETORICA

Henri Wald

Cum am rezistat pînă acum au încercat să explice, pe îndelete, istoricii, filologii, etnografii, folcloriştii, dialectologii şi alţii. Cum vom rezista de acum în colo depinde şi de importanţa pe care vom reuşi s-o dăm unuia din principalele instrumente de autoreglare a societăţilor contemporane: dialogul. Fără întreţinerea, prin dialog, a diversităţii de opinii, unitatea socială se prăbuşeşte în uniformitate mecanică şi, în cele din urmă, aparatul se defectează.

x

Comunicarea devine limbaj abia din clipa în care ajunge la dialog, la convorbire, la controversă. Cîtă vreme un efect cauzează un altul, reacţia unei fiinţe le contaminează pe celelalte, sau unul semnalizează celorlalţi, comunicarea rămîne prelingvistică sau devine post-lingvistică. Prin limbaj, oamenii comunică unii cu alţii, conversează, discută.

Retorica este o creaţie a democraţiei eline. Democraţia are nevoie de retorică în aceeaşi măsură în care autocraţia are nevoie de supunere. Cine poate porunci n-are nevoie să argumenteze. Ascensiunea demosului a făcut posibilă şi necesară naşterea retoricii. Aristocraţia gentilică se putea mulţumi cu o filozofie a naturii; democraţia generează însă o filozofie a omului, înţeles ca individualitate, ca subiectivitate şi ca libertate creatoare. Virtutea principală nu mai e vitejia, ci elocinţa. Lupta fizică este înlocuită cu una spirituală. Prin democraţie, omul se apropie şi mai mult de esenţa sa: homo loquens - homo eloquens. Omul creează în lumina unor idei făurite în şi prin vorbire! Adevă-

rurile sînt creaţiile controversei. "Cu victoria politică a demosului se ajunge la constituirea unui ideal formativ nou, care reflectă deplasarea interesului pentru stadion spre agoră şi tribunale"[1]. Retorica s-a născut într-o agoră politeistă, a decăzut într-o biserică monoteistă, a renăscut în veacurile umanismului, a decăzut din nou în epoca scientismului şi reintră în atenţia opiniei publice în procesul de mondializare a democraţiei. In faţa Adevărului revelat, contrazicerea este o trufie. Dar nici umaniştii, cîtă vreme au fost adepţi ai despotismului luminat,nu au putut să reabilitize retorica pînă la capăt. In concepţia lor, retorica n-a redevenit o ştiinţă a controversei,ci doar a curtoaziei. Fiind de părere că forţa persuasivă a vorbirii ţine de adevărul pe care îl exprimă şi nicidecum de frumuseţea expresiei, umaniştii despart, pentru multă vreme, retorica de logică. Din retorica antichităţii nu mai rămîne decît o tehnică a conversaţiei elegante, dar nu şi persuasive, deoarece persuasiunea se obţine prin limpezirea şi distingerea ideilor,nu prin împodobirea vorbirii. Prin neîncrederea în retorică şi prin încrederea în logică, Descartes este ultimul mare filozof al evului mediu şi primul mare filozof al epocii moderne. Ca şi doctrinarii scolasticii, Descartes crede că frumuseţea vorbirii stînjeneşte înaintarea gîndirii spre claritate şi distincţie; ca şi folozofii iluminismului, era convins de rolul decisiv al raţiunii în dezvoltarea omului."La Descartes, de pildă, democraţia este o "metodă" sau mai bine zis <u>metoda</u>, pe cînd argumentaţia oferită de retorică nu este decît o <u>tactică</u>"[2]. Despărţită de logică, retorica este absorbită,treptat, de filologie, reducîndu-se la poetică şi stilistică. Dezvoltarea societăţii industriale duce,în cele din urmă, la transformarea adjectivului "retoric" într-un cuvînt peiorativ. "Ceea ce se cere acum este să ştii <u>să pr duci</u> într-o ramură oarecare, nu <u>să vorbeşti</u> elegant despre o serie de subiecte care n-au nici o importanţă pentru problemele practice pe care le

ridică viața"[3]. Reducînd omul la dimensiunea lui rațională, cantitativă și calculabilă, societatea tehnocratică îl transformă, pînă la urmă, într-o "piesă de schimb" pentru diversele ei aparate productive și administrative. Tehnocrația n-are nevoie de retorică, ci de un limbaj a cărui conotație să fie vecină cu zero, un limbaj matematic, nu persuasiv, demonstrativ, nu argumentativ, o "Verstandrede", nu o "Phantasierede".

Insă omul nu este numai rațiune, ci și afectivitate, nu numai știință, ci și aspirații; el nu urmărește doar adevărul; binele și frumosul îi sînt tot atît de necesare. Este firească lupta omului contemporan pentru reabilitarea valorilor discreditate de scientism și tehnicism. "In împrejurările actuale, cînd excesul de specializare aproape că sufocă umanismul, cînd tehnica pune la dispoziție mijloace diabolice, apte să extermine genul uman, reabilitarea filozofică a retoricii capătă semnificații largi"[4]. Importanța pe care o redobîndește astăzi retorica este cu atît mai mare cu cît dezvoltarea tehnicii a cuprins și mijloacele de persuasiune. "Mass-media" sînt retorică generalizată.

Din știință a mijloacelor lingvistice capabile să sporească expresivitatea vorbirii, a semnificantului prim, retorica a ajuns, în zilele noastre să se ocupe și de expresivitatea semnificantului secund, adică a tuturor mijloacelor de comunicare, atît a textului, cît și a formelor neverbale de expresie ca plastica, muzica etc. De un timp se vorbește din ce în ce mai des de o "retorică a imaginii". Este evident că "interesul actual pentru retorică izvorăște și din teamă. Perfecționarea continuă a tehnicilor persuasive permite ca reaua credință să devină și mai periculoasă decît în trecut, viața politică și economică fiind domeniile cele mai primejduite"[5]. Impotriva unilateralității monologale a comunicării de masă, noua retorică încearcă să redevină o tehnică a dialogului, a controversei, a argumentării și contraargumentării, pregătind formarea "agorei mondiale" pe care să se întemeieze democrația viitorului.

Intr-un moment în care tehnocraţia şi mass-media dezvoltă monologul în dauna dialogului, retorica, învăţîndu-i pe oameni să discute, contribuie la restabilirea echilibrului dintre disciplină şi libertate, dintre adeziune şi spirit critic, dintre stabilitate şi progres.

Pentru a se constitui, neoretorica trebuie să înlăture cel puţin trei prejudecăţi deosebit de persistente: despărţirea gîndirii de vorbire, confundarea afectivităţii cu iraţionalul şi echivalarea limbajului cu celelalte mijloace de comunicare interumană.

Pe cît de frecventă pe atît de falsă este părerea că aceeaşi idee poate fi exprimată în mai multe feluri. Vorbirea nu este o haină aruncată peste nuditatea unei idei care vrea să iasă în lume. Vorba este însuşi trupul ideii. Tropii şi figurile vorbirii n-au numai o valoare expresivă, ci şi una euristică. Ideea se obţine nu în afara metaforei, ci în şi prin ea. Fără vorbire nici o experienţă nu poate fi transformată în idee. Dincoace de vorbire nu pot exista decît stări sufleteşti. Vorbirea participă nemijlocit la cristalizarea trăirilor în idei. Vorbirea nu este doar un mijloc de comunicare a ideilor, ci şi principalul instrument de formare a lor. Insă vorbirea participă nu numai la transformarea percepţiei în denotaţie, ci şi la cristalizarea emoţiei în conotaţie. Vorbirea vehiculează nu numai dimensiunea logică a ideii - judecata ci şi aria infralogică a ei - atitudinea pragmatic-afectivă. Mai multe formulări pot exprima aceeaşi judecată, dar niciodată aceeaşi idee. "Povestea Androginului" nu exprimă chiar aceeaşi idee ca sintagma "indistincţia primordială a valorilor". Au trebuit să treacă trei milenii ca oamenii să parcurgă distanţa care duce de la prima la a doua. "Nu-i prost deloc!" spune mai mult decît "E deştept!". Prima propoziţie comunică şi admiraţia vorbitorului faţă de situaţia constatată. Omonimie înseamnă asemănare fonetică, nu lexicală, iar sinonimie înseamnă asemănare logică, nu semantică. In orice limbă, legătura dintre fonetic şi semantic este necesară şi

nicidecum arbitrară. Arbitrară poate fi numai relaţia dintre cuvinte şi lucruri. Ideile vin vorbind. Autonomia ideilor faţă de vorbire, ca în cazul abstractizării şi generalizării, sau analizei şi sintezei, nu ajunge niciodată pînă la independenţă. In timpul unei traduceri, ideile nu se află în nici o clipă "între" cele două limbi. De aceea, trecînd dintr-o limbă într-alta, ideile nu rămîn chiar aceleaşi. Denotaţia poate fi tradusă, dar conotaţia nu poate fi decît echivalată. Dacă "teoria relativităţii" poate fi înţeleasă în orice limbă, "O scrisoare pierdută" nu poate fi pe deplin înţeleasă decît în româneşte. Numai tropii şi figurile care s-au "lexicalizat" şi "gramaticalizat", prin scăderea extremă a conotaţiei în avantajul denotaţiei, pot fi traduşi fără pierderi. In limbile naturale, a spune altfel, înseamnă a spune altceva. Citîndu-l pe Descartes, care observa că "cu cît percepi mai bine un lucru cu atît eşti mai determinat a nu-l exprima decît într-un singur fel", Julian Benda comentează: "Intr-adevăr, se poate constata cît de des multiplicitatea formelor pe care un interlocutor le dă cu febrilitate gîndirii sale pentru a ne face s-o înţelegem vine din imposibilitatea lui de a o prinde cu adevărat"[6]. Un stil "căutat" este un stil în care experianţa n-a găsit încă expresia potrivită prin care poate să ajungă idee, un stil în care experienţa s-a oprit în expresii nepotrivite, întîmplătoare, negăsite. Cercetînd expresivitatea vorbirii, neoretorica scoate la iveală şi creativitatea ei şi pune, astfel, la dispoziţia interlocutorilor cele mai eficiente mijloace de socializare a experienţelor individuale. Cultivarea vorbirii este calea principală a cultivării gîndirii. Cine vorbeşte limpede ajunge, pînă la urmă, să şi gîndească clar.

Tot atît de stingheritoare pentru constituirea şi dezvoltarea retoricii noi este şi părerea că tot ceea ce nu aparţine raţiunii, logicii, calculului este neapărat iraţional. In realitate, viaţa afectivă nu anulează raţiunea,ci o completează. Vorbi-

rea generează nu numai cunoştinţe, ci şi aprecieri,nu numai raţionamente alcătuite din judecăţi, ci şi argumente care exprimă opţiuni. Demonstraţia logică urmăreşte certitudinea, argumentaţia retorică se mulţumeşte cu adeziunea. Scopul demonstraţiei este convingerea, ţinta argumentaţiei este persuasiunea. Logica are de-a face cu adevăruri, retorica, doar cu plauzibilul. Logica se referă la real,la necesar, la posibil, retorica vizează plauzibilul, opiniabilul, dezirabilul. Investigarea incertitudinii, a îndoielii, a probabilităţii şi a opţiunilor este una din marile victorii ale gîndirii. Pînă la un anumit grad de cultură,omul are mai multă nevoie de certitudine decît de adevăruri. Pînă la o anumită vîrstă, copiii nu pot suporta nici probabilitatea,nici îndoiala. Cine n-a ajuns la dubiu, la disponibilitate faţă de un alt punct de vedere, nu poate participa la un adevărat dialog, care presupune din capul locului că şi celălalt poate să aibă dreptate.

Retorica este teoria mijloacelor lingvistice prin care poate fi amplificată expresivitatea vorbirii, prin care poate fi sporită forţa de persuasiune a replicilor,prin care poate fi obţinută adeziunea interlocutorului. De aceea, "ca organizatoare a teoriei adeziunii, retorica se vrea o logică a valorilor şi a plauzibilului, adică să extindă jurisdicţia raţiunii şi dincolo de limitele la care Aristotel, Alenus de Insula, Albert cel Mare, Thoma de Aquino şi Ockham, demonstraţia silogistico-matematică şi cea cu probe materiale se opresc ca incompetente"[7]. Prin teoria argumentaţiei, gîndirea izbuteşte să se gîndească pe ea însăşi nu numai ca logică, ci şi ca retorică.

"Trebuie dovedit - subliniază Vasile Florescu - că ieşirea din domeniul raţionamentului analitic şi al celui inductiv nu înseamnă neapărat ieşirea din domeniul de jurisdicţie a raţiunii"[8]. Domeniul retoricii este verosimilul, nu evidenţa. Argumentarea nu poate interveni decît în lipsa evidenţei. "O argumentare nu e ni-

niciodată capabilă să procure evidenţa şi nici nu poate fi vorba de a argumenta contra a ceea ce e evident"[9]. Retorica este posibilă şi necesară tocmai pentru că ideile sînt şi idealuri,pentru că ele nu sînt numai ştiri,ci şi îndemnuri; vorbirea comunică nu numai certitudini care conving, ci şi opinii care pot cel mult să înduplece. Prelucrarea retorică a semnificantului verbal sporeşte capacitatea vorbirii de a comunica nu numai formele logice ale ideilor - noţiunile, judecăţile, raţionamentele structurate în denotaţia semnificaţiei - ci şi formele infra-logice ale lor - atitudinile pragmatice şi afective cristalizate în conotaţia semnificaţiei. Retorica se întemeiază pe logică,dar o depăşeşte. Logica asigură corectitudinea gîndirii, retorica încearcă să amplifice influenţa ei asupra celorlalţi; logica fereşte gîndirea de paralogisme şi sofisme, retorica o însufleţeşte. Logica demonstrează, retorica argumentează. "Intr-adevăr, scopul argumentării nu este ca acela al demonstraţiei,să dovedească adevărul,concluziei pornind de la adevărul premiselor, ci să transfere asupra concluziilor adeziunea acordată premizelor"[10]. Noua retorică porneşte de la ideea că domeniul rezonabilului este mai mare decît domeniul raţiunii. Pri Prin conotaţia semnificaţiilor verbale, dorinţele devin idealuri şi trec, astfel, din umbra impulsurilor inconştiente în lumina aspiraţiilor conştiente. Intre raţional şi iraţional se află zona infra-raţionalului, pe care încearcă s-o organizeze noua retorică, pentru a mări eficienţa replicilor schimbate în decursul unui dialog.

Primejdioasă pentru noua retorică este şi neglijarea deosebirii calitative dintre vorbire şi formele neverbale de comunicare între oameni. Intre televizor şi telespectator, informaţia curge de la emiţător la receptor; într-o convorbire, informaţia circulă în ambele direcţii. Intre comunicarea de masă şi public raportul este vertical; între interlocutori,raportul este orizontal.

Comunicarea de masă vine de sus şi se apropie deseori de monologul stăpînului către supuşi; vorbirea este mai presus de toate convorbire şi tinde spre un dialog între egali. Monologul are înclinaţii autpcratice; dialogul cultivă democraţia. Prin comunicarea de masă, informaţia tinde să se epuizeze; prin conversaţie, informaţia este reînnoită mereu. De cîte ori li s-a impus un singur izvor, chiar cele mai profunde adevăruri şi-au pierdut informaţia şi au ajuns nişte platitudini. "Limbajul care, într-o societate egalitară, este la dispoziţia tuturor şi evoluează cvasi-liber, într-o societate ierarhică, se încheagă. Expresiile, formulele devin rituale, ele se ascultă într-un spirit de comuniune şi de supunere totală"[11]. Intr-o societate în care se încurajează unilateralitatea monologului în detrimentul multilateralităţii dialogului, epicul persoanei a treia covîrşeşte, în cele din urmă, atît dramatismul lui "tu", cît şi lirismul lui "eu". "Folosirea persoanei a treia, chiar definită, în locul primeia, poate avea ca efect, ca şi utilizarea lui "se", micşorarea responsabilităţii subiectului, crearea unei distanţe între cel care vorbeşte şi ceea ce spune"[12]. Comunicarea de masă hipertrofiază receptarea în dauna creaţiei, a sensibilităţii pasive în paguba spiritului critic.

Nevoită să se adreseze mulţimii, radio-televiziunea trebuie să transmită o informaţie accesibilă tuturor; desfăşurîndu-se într-un cadru mult mai restrîns, care îngăduie întrebări şi răspunsuri, convorbirea poate produce informaţii mult mai complexe. Mulţimea poate primi o mulţime de informaţii, dar ele nu pot fi decît superficiale şi efemere; putînd să se concentreze asupra unei singure probleme interlocutorii sînt capabili să atingă informaţii din ce în ce mai esenţiale şi mai generale. Principalul mijloc de a contracara unidimensionalizarea tehnicistă a omului în societăţile postindustriale autotelemecanizate este dialogul, convorbirea, controversa. Prin dialog, omul se poate opune tendinţei pe care o au mijloacele de a deveni scopuri şi poate, astfel,

să-şi păstreze locul său de scop suprem al istoriei.

Este,aşadar, deosebit de actuală studierea mijloacelor prin care oamenii pot să-şi conserve antropocentrismul, învăţarea procedeelor de argumentare şi contraargumentare, însuşirea logicii şi retoricii. Injghebarea unui dialog este o treabă mult mai grea decît se crede îndeobşte, iar eficienţa lui nu poate fi asigurată fără ştiinţă. De cele mai multe ori, dialogul nu este decît o serie de monologuri succesive şi euclidian paralele, Personajul unui roman apărut nu de mult credea că a răsturnat teza lui Descartes "Cuget,deci exist" întrebînd "Cine nu cugetă,nu există?". Numai că Descartes spusese că "Cine cugetă nu poate să nu existe, dar cine există poate să nu cugete". Şi boii există...Nefericitul personaj opunea lui Descartes o elementară abatere de la corectitudinea gîndirii: trecerea de la negarea antecedentului la negarea consecventului. Ca şi cum ai spune: "Dacă nu e om,atunci nu-i muritor". Dar animalele nu sînt oameni şi totuşi sînt muritoare...

Evident, retorica nu se reduce la logică, dar nici nu poate exista fără ea. Metafora, metonimia, sinecdoca, paranomaza, hiperbola, ironia sînt mijloace retorice menite să amplifice forţa persuasivă a verosimilului, nu a erorii.

Prestigiul actual al retoricii îşi are temeiul în conştiinţa superiorităţii permanente a vorbirii asupra tuturor celorlalte forme de expresie ale omului, în convingerea că libertatea de a susţine o altă părere condiţionează toate celelalte libertăţi.

N O T E

1. Vasile Florescu, Retorica şi neoretorica, Edit.Acad., 1973,p.35.

2. Ibid., p.5o.

3. Ibid., p.144.

4. Ibid., p.225.

5. Ibid., p.225.

6. Julien Benda, Du style d'idées, Gallimard, Paris,1948, p.24.

7. Vasile Florescu, op.cit., p.29.

8. Ibid., p.186.

9. Ch.Perelman, L'empire rhétorique, 1977,Paris,J.Vrin,p.2o.

1o. Ibid.,p.35.

11. Ch.Perelman et L.Albrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation, P.U.F., 1958,p.222.

12. Ibid., p.218.

IDEEA ORIGINILOR ŞI A CONTINUITĂŢII ETNICE ÎN CULTURĂ

Vasile Vetişanu

In încercarea de a desprinde sensurile active ale ideii originilor şi continuităţii etnice în cultură ne vom referi, în spaţiul restrîns al unei comunicări, la două aspecte ale problemei ce o punem în discuţie. In primul rînd, pornim de la constatarea că ideea originilor şi a continuităţii în cultură explică geneza unei spiritualităţi, însumînd totalitatea factorilor biopsihosociali şi istorici în alcătuirea acesteia, conferindu-i o tradiţie în plan istoric şi cultural. In al doilea rînd, considerăm că ideea originilor şi a continuităţii etnice în cultură îndeplineşte o funcţie programatică în evaluarea semnificaţiilor teoretice ale unei culturi, fiind de o extremă actualitate în procesul de valorificare a tradiţiilor de viaţă materială şi spirituală a unui popor.

In ceea ce priveşte cultura românească, problema originilor acesteia a fost înţeleasă din perspectiva multiplelor corelaţii care s-au făcut cu împrejurările vieţii istorice, cu realităţile sociale şi chiar politice, care au atenuat ori au zăgăzuit procesul afirmării ei depline. Fără să se suprapună realităţilor istorice, în cazul poporului nostru, cultura a suplinit, deseori, viaţa istorică, permanentizînd temeiurile ei de acţiune, aşa după cum vom arăta. Indeosebi, cultura populară, ca cea mai închegată şi mai veche formă de creaţie autohtonă, a deschis o cale în direcţia de mai sus. Elementele originare ale acestei culturi au o durată greu de definit în timp, întrucît sintetizează cele mai îndepărtate aspiraţii şi fapte de viaţă trăită ale colectivităţii sociale.

Cu intenţia de a înlătura părerile celor care ar considera

că ideea originilor şi a continuităţii etnice în cultură ar fi o idee conjuncturală, de moment şi de dată recentă, subliniem faptul că ea are o tradiţie în istoria culturii noastre şi a stat în atenţia celor mai reprezentativi gînditori români. Incă în veacul trecut Haşdeu elaborează teoria despre strat şi substrat în cultură, făcînd, cu erudiţia sa, cele mai ample legături cu epocile trecutului şi valorile de cultură ale acestuia, bazîndu-se pe un imens material istoric, filologic şi lingvistic. In veacul nostru, Vasile Pârvan aduce probele arheologice, fundamentînd continuitatea noastră etnică pe o perioadă ce se extinde cu două mii de ani î.e.n., subintitulîndu-şi principala sa lucrare (Getica) o protoistorie a Daciei. Intr-o direcţie similară, dar din perspectivă filozofică, Lucian Blaga explorează universul mitologiei, complexul datinilor şi obiceiurilor arhaice, a moravurilor şi credinţelor populare dezvăluind în spaţiul acestora aceeaşi idee a originilor şi a continuităţii etnice în cultură. Ripostînd celor ce minimalizau numai din ignoranţă astfel de preocupări, sau din neputinţa de a înţelege în plan aperceptiv creaţia anonimă, populară, Blaga scria: "Autorii unor asemenea propoziţii trec cu vederea că simţul metafizic popular, dacă există, are ca orice mod popular, un caracter profund organic, iar nu intelectual - discursiv, şi că acest simţ se poate consuma fără retorică, discret, în arzătoare, dar stăpînită viziune"[1].

In perspectiva unei teorii a culturii, problema era pusă în termenii de mai sus încă de Hasdeu, iar originalitatea lui constă în faptul că în interpretarea istoriei şi a originilor culturii el a procedat în mod inductiv, epuizînd sursele şi informaţiile textelor vechi, documentele de cultură orală şi scrierile de epocă. El se opune căutărilor formale şi mixturilor în cultură, înfeudate teoriilor aride de aiurea, considerînd că investigaţiile îndreptate asupra originilor unei culturi trebuie să adîncească fondul de viaţă al culturii poporane, care sintetizează variabilele unui etos uman şi ale unei etnii creatoare de valori. Aşa

numita "europenizare" şi universalizare a culturii noastre nu se putea realiza, după acelaşi gînditor, decît printr-o evaluare, comparativă, a entităţilor spirituale ale fiecărui popor. "E comod a iubi umanitatea, în larva libertăţii fără naţionalitate sau al oportunităţii fără principii", scria Hasdeu, pe la 187o, considerînd că "falsificînd o singură verigă nu vom mai putea înţelege totalitatea"[2] din care s-a desprins fenomenul de cultură ca un întreg. Totalitatea momentelor de început ale unei culturi prefigurează şi un destin ulterior al acesteia, după cum în actul genetic al aceleaşi culturi se poate intrevedea şi o anume autenticitate a ei, în care este receptată o ordine a lumii şi o experienţă istorică, fapte şi întîmplări, bucurii şi credinţe, nădejdi şi îndoieli, toate acestea tezaurizate într-o concepţie despre lume. Pentru a da un fundament ideilor sale, Hasdeu introduce conceptele de strat şi substrat în cultură. Un exemplu elocvent îl găseşte în aria de convieţuire spirituală a diferitelor popoare balcanice, în cadrul cărora poporul grec şi cel trac s-ar fi suprapus peste substratul pelasgic. In această suprapunere, elementul trac reprezintă un strat, un fond de viaţă culturală peste care s-a aşezat elementul latin, formînd un substrat din care a rezultat cultura şi naţionalitatea traco-latină a românilor, fără ca prin aceasta să fie anulată substanţa primară, de început, a culturii. Căci, scria Hasdeu, "la această substanţă se adaugă din cînd în cînd accidente, adică o influenţă superficială a unor elemente etnice străine, posterioare formării definitive a unei naţionalităţi"[3]. Deşi, aparent numai, astfel de probleme ţin de viaţa istorică, Hasdeu subliniază că fenomenul culturii sintetizează în viaţa fiecărui popor, o experienţă milenară, structurată pe motive fundamentale de viaţă şi de atitudine faţă de lume. Desigur, prin reluarea şi permanentizarea originilor sale o cultură nu se izolează, nu se singularizează, după cum ea nu poate înlătura sau respinge influenţele ce se pot exercita asupra ei, dar acestea sînt asimilate sau

integrate unui tipar originar. Orice adaus din exterior devine posibil, dar, Hașdeu preconizează, "din strat și substrat se naște organismul unei naționalități; prin accidente moleculele acestui organism se reînnoiesc; circulația este mai activă, dar organismul rămîne același"[4].

Hașdeu detașează ideea originilor în cultură de orice înțeles îngust, punînd în evidență corespondențele ce pot fi stabilite între diversele culturi, pornind de la fondul lor umanitar și de la structurile lor specifice. Asimilarea nu înseamnă identificare, după cum specificitatea nu rezidă neapărat în localismul unei culturi.

In același mod, dar dintr-o altă direcție, aceea care pornea de la datele arheologiei și ale eposului popular, Vasile Pârvan a reconstituit fazele de început ale culturii, a celei românești îndeosebi, bazîndu-se pe riguroase cercetări de specialitate. Intr-un capitol din lucrarea sa Getica, întitulat: Cultura getică, recomanda pentru cunoașterea originilor culturii "metoda etnografică aplicată împrejurărilor antice, folosind cunoștințele istorice necesare.Pârvan reconstituie momentele de început ale culturii autohtone, avînd în vedere creația materială, de la ceramică geto-dacă, la "civilizația lemnului" și portul întrebuințat, pînă la valorile etice, cristalizate într-o doctrină despre om și viață. In toate acestea dăinuiau originile unei culturi care a continuat să se afirme neîntrerupt în decursul veacurilor. Tocmai acest lucru,arăta Pârvan, nu-l puteau înțelege contestatorii noștri, ca Rösler și Tomaschek în antipatia ce o simțeau pentru "valahii" contemporani, urmași ai acelor geto-daci, negînd orice element de continuitate istorică în creațiile culturale ale acestora. Pârvan situează problema culturii în alt context interpretativ, întrucît,spune el: "neamurile migrează, dar culturile rămîn, căci nu singularul, ci genericul e acela ce hotărăște în viața popoarelor, cu statornica precumpănire a țării de bază, cu poporul

ei înrădăcinat în pămîntul pe care de milenii îl lucrează, cu cultura lui fixată de legile supreme ale firii"[6]. Astfel ne este înfăţişată imaginea devenirii şi continuităţii culturii în cuprinsul unei realităţi istorice.

Pârvan îşi îndreaptă atenţia spre motivele cele mai vechi ale creaţiei autohtone, aşa cum apar acestea în uneltele agricole, în vasele de lut, în veşmintele deosebite ale femeilor şi ale bărbaţilor, în obiceiurile cotidiane, identificate de el pe Columna lui Traian, şi pe care le găseşte încă prezente la ţăranii din satele româneşti, ca un argument al aceleiaşi continuităţi.

Prin Lucian Blaga, în prima jumătate a veacului nostru, asistăm la o redimensionare a ideii originilor şi continuităţii etnice în cultură dintr-o perspectivă filozofică de necontestat. Nu numai forma, dar şi conţinutul culturii se restructurează în viziunea blagiană, potrivit unei matrici stilistice, în alcătuirea căreia intră factori de natură diferită, marcînd un fond ancestral de viaţă. Intr-un studiu intitulat: Permanenţa preistoriei, Blaga se întreabă dacă nu cumva "preistoria reprezintă o substanţă din care se alimentează neîncetat istoria"[7]. Un simplu aspect al problemei îi relevă gînditorului român faptul că geometrismul drept liniar al ornamenticii noastre populare ne plasează în urmă, în mileniul doi sau trei înaintea erei noastre, fiind similar culturii preistorice de tip Hallstatt. Ele au un caracter de permanenţă, căci le găsim şi în creaţiile reprezentative poporane. Iată motivul pentru care Blaga cerea etnografului să urmărească ideea originilor şi a continuităţii în cultură în ritmul lăuntric al creaţiei, păstrat şi conservat în arta noastră populară, ca un semn al străvechimii acesteia. Pe acest temei scria Blaga "o operă de artă nu devine naţională prin faptul că adună în sine ca într-o căldare vrăjitorească un cît mai mare număr de elemente etnografice. O operă de artă poate să fie naţională chiar fără de a cuprinde în zalele ei nici un element etnografic. Mai mult: o operă poate să

fie românească chiar dacă, conchide filozoful român, s-ar plămădi din elemente etnografice cu totul străine de poporul românesc"[8]. Exemplul ales de Blaga este cel al bucăţilor muzicale româneşti compuse de Bela Bartók, care a utilizat în acest scop motive populare româneşti, etnografice, fără să poată evada, etnic, din înclinaţia fiinţei sale.

Ne-am referit la gînditorii români de mai sus, preocupaţi de ideea originilor şi a continuităţii etnice în cultură, pentru a sublinia că interesul actual în această direcţie are o tradiţie recunoscută şi că asistăm la un fenomen conjunctural, în funcţie de modă şi de preferinţe. Dimpotrivă, ideea originilor şi a continuităţii etnice în cultură acoperă tot mai mult spaţiul cercetărilor contemporane, în tendinţa acestora de a descifra începuturile de viaţă materială şi spirituală, cu specificitatea lor.

Există astăzi o sete de cunoaştere a originilor. Devine explicabilă această aspiraţie spre cunoaştere dacă o raportăm la un trecut, în care dezvoltarea unor culturi era în dependenţă de un sistem cultural exterior lor şi chiar de o politică culturală dominantă a unor imperii stăpînitoare. Exemplele sînt numeroase şi mai ales se referă la ţările mici care istoric şi politic au putut fi dominate, dar care,totuşi s-au putut menţine şi au supravieţuit, de cele mai multe ori, prin cultura lor trăită la nivelul unei vieţi colective, cum e cazul culturii noastre populare. Pe de altă parte, rezistenţa faţă de orice încercare de anulare a unei culturi proprii s-a datorat şi faptului că în cuprinsul valorilor create au dăinuit elemente din substanţa originară a unei culturi.

Interesul actual pentru cunoaşterea originilor şi culturii şi a liniei de continuitate etnică este susţinut de o nouă ştiinţă, imagologia, îndreptată spre conştiinţa de sine a unei culturi şi etnii, spre afirmarea şi prezenţa lor în istorie. Adusă în actualitate şi privită din perspectiva etnologică, ideea originilor şi a continuităţii etnice în cultură presupune discernerea

şi înţelegerea valorilor de cultură într-un context istoric dat. Un exemplu grăitor ni-l oferă cercetările de teren pentru elaborarea "Atlasului Etnografic al României", care valorifică materialul tradiţional de cultură în continuitate cu creaţiile prezentului, pornindu-se de la o realitate etnosocială şi naţională existentă.

Perspectiva etnologică are aici un rol programatic, întrucît investigaţiile de teren pun în lumină elementele de continuitate şi de afirmare a unei spiritualităţi în raport cu fenomenul etnic, într-un"plan al interdependenţelor"[9], sesizîndu-se evoluţia sau mutaţiile intervenite într-un domeniu sau altul al valorilor. De altfel, disocierea continuă a unor aspecte legate de creaţia materială şi spirituală a permis reabilitarea unor concepte, cum ar fi: "personalitatea etnică", "particularităţi etnice", "comportamentul etnic", "viziune etnoestetică", "etnocivilizaţie" etc., pornindu-se tocmai de la modelul tradiţional şi de la evoluţia lui în timp. Chestionarele de teren pe baza cărora se va elabora "Atlasul Etnografic" au acordat, în mod prioritar, o atenţie deosebită materialului etnografic tradiţional, creaţiei poporane în ansamblu. Pe această cale s-a evitat simpla inventariere statistică şi formală a culturii poporane ori subestimarea ei, în raport cu creaţia cultă. S-a putut constata că modelul originar al culturii aparţinînd creaţiei populare a fost acela care a consolidat etnia şi i-a dat o configuraţie reală în ansamblul unei culturi. Acelaşi model originar, în care au fost sintetizate cele mai reprezentative forme de creaţie materială şi spirituală, a generat în cultură noastră curente de gîndire socială, cum sînt iluminismul, sămănătorismul, şi altele. Se ştie că "perioada luminilor" a impus înnoiri în aproape toate domeniile activităţii umane, configurînd direcţia unei mişcări sociale şi de cultură, nu numai în sfera vieţii istorice, dar şi în planul concret al formării personalităţii umane. Prin explicarea genezei curentului de gîndire iluminist ne situăm în imediata legătură cu motivele originare

ale unei culturi, îndeosebi cu cea populară, prin revitalizarea creaţiei anonime sub raportul vechimii ei,dar şi al semnificaţiilor etnice pe care le conţine. In tendinţa sa îndreptată spre"lumina - rea"celor mulţi, iluminismul s-a consolidat ca un curent de gîndire în măsura în care a cultivat sentimentul de durată al ridicării celor mulţi la o viaţă culturală, corespunzătoare unui etos umanist, proiectat în creaţiile de cultură. In mod direct, în cazul iluminismului românesc asistăm însă la o mutaţie de perspectivă, printr-o flexibilă întoarcere a acestuia spre valorile culturii tradiţionale în care descoperă sensuri şi motivaţii etnice şi umaniste de durată Nu poate fi vorba aici de o abatere de la cerinţele iluministe de ordin general, ci de faptul că, aşa cum se arată în zilele noastre, "în cultura noastră n-a existat acel proces de rupere cu tradiţiile în pragul dintre secolele XVI-XIX-lea, pe care-l observă, între mulţi alţii, şi comparatistul francez Paul van Tieghen în Occident"[1].

Prin această situare a curentului iluminist din ţara noastră în felul de a gîndi şi de a simţi al poporului s-a realizat o apropiere de conţinutul, de realitatea vie şi de o anumită clasicitate a creaţiei poporane, despre care vorbea D.Caracostea în veacul nostru. Situaţia aceasta a fost favorizată de faptul că atitudinea faţă de lume exprimată de etosul popular stă sub semnul totalităţii, al cuprinderii maxime a elementelor de cultură trăită într-o orchestraţie sigură care-i conferă o soliditate specifică.

Pe de altă parte, în cercetările etnologice din ultimii ani s-a pus un accent deosebit pe legătura internă dintre creaţia materială şi spirituală prin prisma specificului naţional. Desigur, această problemă îşi are istoricul ei la care nu ne vom opri, menţionînd doar că în a doua jumătate a secolului trecut s-a insistat în direcţia evaluării elementelor originare ale culturii şi tradiţiei ca sursă de viaţă. In cadrul cercetărilor legate de "Atlasul etnografic" s-a acordat o atenţie firească motivelor străvechi de viaţă arhaică, respectiv mitologiei autohtone, aşa cum ea s-a

păstrat în colectivitatea sătească. Obiceiul colindatului s-a păstrat în aceeaşi linie a continuităţii etnice, fiind în corelaţie cu ritualurile locale, legate de preocupări şi îndeletniciri specifice, din cele mai vechi timpuri, fie că e vorba de vînătoare sau de cultivarea pămîntului. Relevînd acest din urmă aspect al problemei, P.P.Panaitescu nota că: "Dacă balada "Mioriţa" este legată de mediul păstoresc, colindele sînt legate de cel agricol. Ele alcătuiesc poetizarea şi cîntarea unor străvechi rituri agrare dinaintea creştinismului"[10]. Tocmai în cuprinsul acestor rituri agrare, în procesul lor de manifestare şi dăinuire, colindul a receptat elementele originare ale culturii, transfigurate în aspiraţii etnice care au acţionat permanent asupra mediului în care au apărut.

La concluzii similare ajungem şi în ceea ce priveşte mitologia din chestionarele A.E.R. Cu ani în urmă, această mitologie era clasată în şirul superstiţiilor, a concepţiilor înapoiate, mistice sau retrograde. Unii sociologi n-au putut depăşi nici astăzi definitiv poziţia de mai sus. In realitate, atitudinea nediferenţiată faţă de valorile de cultură populare, aparţinînd evului mediu românesc sau unor epoci mai îndepărtate, fie că e vorba de eposul baladesc sau de mitologia geto-dacă, de cărţile româneşti de învăţătură, de pravile sau cazanii, etc., a dăunat unei înţelegeri integrale, de ansamblu a culturii. S-a dovedit în cazul mitologiei autohtone, aşa cum reiese din chestionarele A.E.R., că durata acesteia în timp ţine de creaţia nescrisă, trăită la nivelul unei colectivităţi bine închegate şi în structurile ei originare, trecînd ulterior, în sistemul de credinţe, de obiceiuri şi datini pe care ni le relevă cultura populară. Din cuprinsul acestei mitologii au fost desprinse elementele ei de coeziune interioară, semnificaţia şi simbolul, pe care le cuprinde într-o unitate specifică şi în concordanţă cu temeiurile unei istorii a culturii, chiar atunci cînd e vorba de epoci mai puţin cercetate. De fapt,

în procesul de valorificare critică a moştenirii culturale s-a arătat că "anularea dintr-un condei a artei medievale ca fiind bisericească sau religioasă este o dovadă a lipsei de supleţe în metodologia cercetării şi de lipsa de încredere în propriile-i puteri...căci clasele exploatate şi productive păstrează nealterat fondul specific de umanitate al unei etnii, cînd clasele stăpînitoare au putut s-o trădeze"[11]. E tocmai ceea ce ne îndreptăţeşte să afirmăm că pornind de la ideea originilor şi de la sistemul specific de cunoaştere al etniei, structurat în etnografie, antropologie, etnopsihologie etc., am putea stabili reperele fundamentale ale unei istorii a culturii.

NOTE

1. Lucian Blaga, Trilogia culturii, Editura pentru literatură universală, Bucureşti,1969,p.186.

2. B.P.Haşdeu, Istoria critică a românilor, volumul I, Bucureşti 1875, p.IX.

3. B.P.Haşdeu, Etymologicum Magnum Romaniae, Bucureşti, 1887, p.XXIV.

4. Idem, tom.III,p.XXIV.

5. V.Pârvan, Getica - o protoistorie a Daciei,Bucureşti, 1926, p.159.

6. Idem, Memoriale, Cultura Naţională, Bucureşti,1923,p.172

7. L.Blaga, Fiinţa istorică,Ed.Dacia. Cluj-Napoca,1977,p.63

8. Idem, Etnografie şi artă, în volumul Zări şi etape, Editura pentru literatură,Bucureşti,p.323.

9. Jean Cazeneuve, L'ethnologie, Librairie Larousse,1967, p.lo9.

lo. P.P.Panaitescu, Introducere în istoria culturii româneşti, Ed.Stiinţifică, Bucureşti,1969,p.172

11. Ion Frunzetti, Valorificarea moştenirii artistice,în vol.Valorificarea critică a moştenirii culturale, Ed.Academiei R.S.România,Bucureşti,1972,p.34-36.

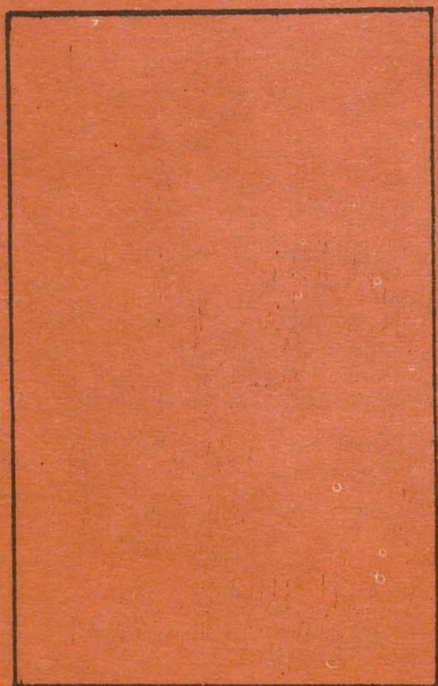
S U M A R

S O M M A I R E

I N H A L T

C O N T E N T S

С О Д Е Р Ж А Н И Е



15 lei